Historia de la etnología

Tylor y los profesionales británicos

Ángel Palerm

Universidad Iberoamericana / Colección Teoría Social

HISTORIA DE LA ETNOLOGÍA:
TYLOR Y LOS PROFESIONALES BRITÁNICOS

Historia de la etnología

TYLOR Y LOS PROFESIONALES BRITÁNICOS



ÁNGEL PALERM

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA / COLECCIÓN TEORÍA SOCIAL

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Palerm, Ángel
Historia de la etnología : Tylor y los profesionales británicos

I.t. II.S.

1a. edición, 2004

ISBN 968-859-520-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Introducción

El presente volumen, tercero de mi *Historia de la etnología*,[1] corresponde a Gran Bretaña, el centro del primer desarrollo de la etnología moderna. Desde el punto de vista cronológico, abarca el período que comienza con las primeras obras de Tylor, en la década de 1860, y termina cuando la antropología social alcanza la hegemonía intelectual, académica y profesional; o sea aproximadamente entre las dos guerras mundiales.

El subtítulo empleado en este volumen, *Tylor y los profesionales británicos*, quiere dar reconocimiento a la obra extraordinaria de quien fue, a la vez, el último de los grandes evolucionistas del siglo XIX y el primero de los grandes profesionales del XX. Tylor fue, sin duda, la figura principal en la transición hacia la antropología profesional moderna, transición que se realizó en Gran Bretaña antes que en otros países.

El título reconoce, asimismo, que las características esenciales de esta etapa de la historia de la etnología se encuentran en el proceso de profesionalización de la antropología. O sea, en la trans-

[1] Los dos volúmenes anteriores de la *Historia de la etnología*, subtitulados *Los precursores* y *Los evolucionistas*, aparecieron en 1974 y 1976, respectivamente, en la colección SEP-INAH del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Fueron preparados, como el presente, en un proyecto patrocinado por el CIS-INAH en cooperación con la Universidad Iberoamericana.

formación de la etnología en una disciplina académica, y en la conversión de la actividad etnológica en una ocupación profesional. Sin estos cambios, en verdad trascendentales, no se puede comprender el enorme progreso llevado a cabo por la antropología a partir de Tylor. Llegó a su fin entonces el tiempo de los brillantes autodidactas. Los futuros profesionales comenzaron a ser adiestrados por otros profesionales, en contextos institucionales que imponían exigencias de rigor académico semejantes a las existentes en otras disciplinas científicas.

Una consecuencia muy importante de la profesionalización de la etnología consistió en el desarrollo de un enorme esfuerzo para sistematizar la teoría, los métodos y las técnicas, así como los conocimientos acumulados. Al mismo tiempo, y sobre estas bases, la antropología general estableció más nítidamente sus fronteras con respecto a las demás ciencias afines, y se originó un proceso de diversificación interna que fue estableciendo los campos de las diversas especialidades.

El segundo grupo de características de la etnología del período que estudiamos ahora estuvo determinado por la recuperación de la tradición del trabajo de campo. Así como la designación de Tylor como profesor de la Universidad de Oxford señaló el comienzo de la profesionalización de la etnología, la expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres indicó el inicio de las grandes investigaciones sobre el terreno.

La experiencia de campo se convirtió en una condición de la formación académica profesional, y el rigor científico que se exigió al investigador hizo indispensable su profesionalización. De esta manera, los dos grupos de características de la nueva etnología se alimentaron y reforzaron mutuamente.

La imagen del autodidacta como etnólogo, y del etnólogo como devorador de libros, fue reemplazada por la figura del profesional "naturalista" de la cultura humana, para quien la vida en las aulas y bibliotecas era una pausa obligada entre las expediciones, al campo.

Esta manera de considerar los comienzos de la etnología del siglo XX puede parecer sorprendente, y quizá contradice las afirmaciones de otros historiadores. En efecto, suele leerse que a fines del siglo XIX la antropología sufrió un cambio radical en el

paradigma básico de su actividad científica[2]. Quiere decirse con esto que la etnología moderna repudió la teoría de la evolución. La crisis y el rechazo eventual de la teoría evolucionista como tema central de la antropología suelen atribuirse, precisamente, a la aparición de los verdaderos profesionales y a los resultados empíricos de sus investigaciones de campo.

No hay duda sobre la realidad de los problemas que enfrentó el evolucionismo, desde los comienzos del siglo XX. En esta parte de la Historia de la etnología he procurado documentar con alguna amplitud lo que considero que es la tercera característica de la etnología moderna, o sea la crisis del evolucionismo. Sin embargo, es preciso indicar que la crisis no se produjo al mismo tiempo en todos los centros de actividad antropológica, y que tomó caracteres diferentes según las condiciones de cada uno de los países.

En los países británicos la corriente principal del evolucionismo, representada por Tylor y sus discípulos, sufrió el ataque agudo y prolongado del difusionismo radical de Elliot Smith y sus seguidores. Se trataba, en realidad, de una polémica entre dos facciones evolucionistas: los paralelistas, que afirmaban el principio del desarrollo lineal, universal y necesario, y los difusionistas extremos, que reducían la evolución a un solo lugar del mundo, desde donde la civilización se difundía y se degradaba al mismo tiempo que se extendía.

A diferencia de la Gran Bretaña, donde los excesos de la polémica paralelismo-difusionismo originaron finalmente una profunda desconfianza hacia el mismo método histórico, la etnología de los países germánicos continuó su tradición histórico-cultural y encontró nuevas maneras de expresar las viejas preocupaciones evolucionistas. Los etnólogos centroeuropeos se acercaron, en ocasiones, a una formulación multilineal de la evolución, en cierta forma implícita en la teoría llamada de los "círculos culturales". De cualquier manera, prefirieron el término "desarrollo" al de evolución.

En Estados Unidos, Boas y sus discípulos extendieron la influencia de la teoría y del método histórico-cultural, pero

[2] Este lenguaje, por supuesto, es el de Kuhn en su *Estructura de las revoluciones científicas*. Sin embargo, la idea de la crisis y sustitución paradigmática se encuentra prácticamente en todos los antropólogos que se han ocupado de la historia de su disciplina.

constriñeron sus aplicaciones a culturas y áreas concretas y a sus historias particulares, abandonando los esquemas abstractos germánicos y sus aspiraciones a las grandes generalizaciones. A la vez, los boasianos emprendieron una lucha sin tregua contra el evolucionismo, aunque no siempre por motivos de orden teórico, y con frecuencia tampoco como resultado directo de los hallazgos hechos durante las investigaciones de campo. El evolucionismo en Estados Unidos había adoptado frecuentemente formas irracionales de racismo, que aspiraban a justificar tanto la opresión sobre la población negra, india y mexicana, como la expansión imperialista. La posición de Boas constituía, por una parte, una crítica a las interpretaciones racistas del evolucionismo. Por otra parte, no hay duda de que la escuela boasiana emprendió una crítica igualmente severa del evolucionismo unilineal y del difusionismo extremo, utilizando para ello el material provisto por las investigaciones de campo.

La verdadera cuna de la reacción antievolucionista estuvo en Francia. Los fundamentos y los cuadros teóricos y metodológicos de esta reacción fueron establecidos, quizá involuntariamente, por la escuela estructural-funcionalista de Durkheim. Nadie acogió con mayor entusiasmo las ideas de Durkheim, ni explotó con más eficacia las implicaciones ahistóricas y antievolucionistas de la sociología durkhemiana, que la etnología británica en proceso de transformarse en antropología social. El terreno para ello estaba bien preparado por la tradición empirista, la desconfianza hacia el método histórico-cultural y el rechazo creciente de la llamada "historia conjetural".

La diversidad de ritmo e intensidad de los procesos de profesionalización en los diferentes centros de actividad antropológica; los grados variables de aceptación de la exigencia del trabajo de campo realizado bajo condiciones profesionales, y los rasgos peculiares de la crisis del paradigma evolucionista y del método histórico-cultural, dieron los fundamentos principales para la formación de las primeras grandes escuelas nacionales etnológicas.

Durante el siglo XIX, en efecto, la etnología parecía constituir una sola gran corriente intelectual que abarcaba a todos los países. En cualquier caso, las variaciones existentes son más atribuibles a las personalidades individuales que a verdaderas ten-

dencias nacionales. Sin embargo, desde fines del siglo XIX se dibujaban con suficiente claridad los perfiles ideológicos, teóricos y metodológicos de varias escuelas nacionales. Esta afirmación se aplica, sobre todo, a los casos de Gran Bretaña, Europa Central germánica, Estados Unidos y Francia.

La cuarta y última de las características principales del proceso formativo de la etnología moderna, en consecuencia, está dada por la aparición de las escuelas nacionales. Por eso, precisamente, al planear el estudio de esta etapa de la *Historia de la etnología*[3] la dividí en cuatro partes: *Tylor y los profesionales británicos*; *El historicismo cultural germánico*; *Boas y los profesionales de Estados Unidos*, y *Durkheim y la etnología sociológica*.

El orden propuesto no es arbitrario ni siquiera desde el punto de vista cronológico, pero lo es mucho menos desde el ángulo de la secuencia lógica del desarrollo de la etnología. Fueron los británicos los que comenzaron el proceso de profesionalización de la etnología; iniciaron la tradición moderna del trabajo de campo; sufrieron primero la crisis del evolucionismo y del método histórico, y aceptaron antes que los propios etnólogos franceses las consecuencias más radicales del sociologismo estructura-funcionalista de Durkheim. Fue Durkheim quien facilitó a la nueva antropología social británica los fundamentos teóricos y sus principales instrumentos conceptuales y metodológicos.

La influencia intelectual de Durkheim señala el comienzo de una etapa diferente de la historia de la etnología, caracterizada por el predominio, entre las dos guerras mundiales, de los antropólogos sociales. Esta hegemonía, sin embargo, de ninguna manera significó la desaparición o exclusión de las demás corrientes de la etnología, representadas sobre todo por la escuela norteamericana (boasiana), por la escuela germánica (histórico-cultural) y por la emergencia del evolucionismo renovado bajo la influencia del pensamiento marxista.

En este volumen, al igual que en los dos anteriores, he realizado un esfuerzo persistente para mostrar que la historia de la etnología se

[3] El plan general de la *Historia*, que coincide con el de un programa de estudios de la teoría etnológica al nivel de la licenciatura profesional, se encuentra en la introducción al primer volumen de esta serie, subtitutado *Los precursores*.

desarrolla dentro de marcos sociales concretos. La actividad etnológica, incluyendo en ella tanto la teoría como la praxis, constituye un fenómeno cultural a cuyo estudio resulta preciso aplicar la teoría y el método de la misma etnología. Es decir, el fenómeno de la etnología es parte de una totalidad cultural en evolución; está inscrito en un sistema social específico, y pertenece a una coyuntura histórica determinada.

La historia de cualquier ciencia, sin embargo, puede escribirse –y de hecho con la mayor frecuencia se escribe– como si se tratara de un fenómeno independiente, como si fuera la historia de una mera progresión del intelecto humano. Por supuesto, las interrelaciones de la ciencia con la sociedad no niegan un cierto grado de autonomía a la actividad científica, y afirman, por otra parte, la capacidad de la ciencia para ejercer sobre la sociedad una acción crítica y transformadora. En consecuencia, constituye un error tan grave como el anterior escribir la historia de la ciencia como un mero reflejo de las presiones, las exigencias y los conflictos de la sociedad. Lo que es más peculiar a la ciencia, en definitiva, resulta aquello que acaba por transformar el objeto mismo de su estudio y de su actividad: la naturaleza y la sociedad.

El proceso formativo de la etnología moderna, visto a través de las cuatro características mayores que se describen en la introducción a este volumen, concede nuevas oportunidades para examinar las relaciones entre la sociedad, la coyuntura histórica y la etnología. Aunque es imposible realizar un análisis detallado dentro de los límites de esta *Historia*, resulta factible y oportuno indicar algunas de las conexiones principales. El lector encontrará, a lo largo del texto, otras indicaciones y observaciones de naturaleza más concreta.

Puede elegirse, como un primer ejemplo significativo, el caso de la profesionalización de la antropología. Es sabido que el camino hacia el establecimiento de cátedras y departamentos de etnología había sido preparado durante largo tiempo en Gran Bretaña por la actividad científica de los etnólogos y por la aparición de varias sociedades de carácter profesional.[4] Se encuentra aquí,

[4] La primera Sociedad Etnológica fue fundada en 1843. En 1863 se fundó la Sociedad Antropológica, típicamente como resultado de una escisión con la Etnológica. En 1866 la venerable Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia admitió a la antropología

evidentemente, un factor cuya existencia no puede atribuirse, de manera directa, más que al progreso y estado de madurez alcanzado por la antropología. Sin embargo, el interés por la etnología que mostró la sociedad en su conjunto, y las instituciones académicas y gubernamentales en particular, debe ser atribuido, de manera igualmente directa, a la expansión imperial británica, a los problemas que surgían del contacto con pueblos de cultura no occidental y a las necesidades de la administración colonial.[5]

La compulsión hacia el trabajo de campo, por otra parte, fue una consecuencia y una condición de la profesionalización de la etnología. Sin embargo, las expediciones científicas y las investigaciones sobre el terreno requerían medios económicos, autorizaciones gubernamentales, licencias, etcétera, que no eran fáciles de lograr cuando no existía el interés generalizado o especial de algún sector poderoso de la sociedad. Detrás y en el fondo de las expediciones etnológicas, y en conjunción con las motivaciones de carácter científico, se movían fuerzas que tenían mucho que ver con los objetivos de la expansión colonial.[6] Se descubre aquí, de todas maneras, una de las muchas ambigüedades que se encuentran en los usos del conocimiento científico. Años más tarde la etnología debería servir, asimismo, como un instrumento de los movimientos de liberación colonial.[7]

como parte de la biología, pero en 1884 la reconoció como una sección propia. Después de 1869, tranquilizadas las disputas, las sociedades de etnología y de antropología se fundieron formando el Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda.

[5] El caso británico repite el español de los siglos XVI y XVII, que fue discutido largamente en el volumen *Los precursores*. En *Los evolucionistas* me referí, entre otros, al llamamiento de Lubbock para que el gobierno imperial utilizara los conocimientos y los servicios de los etnólogos. En el volumen presente incluyo el ejemplo de Marett, sucesor de Tylor en su cátedra de Oxford, que organizó el primer programa formal de estudios para funcionarios y misioneros en las colonias.

[6] Los trabajos de los esposos Seligman en la región nilótica que se refieren en este volumen, y más tarde los de Evans-Pritchard y otros, se desarrollaron con pueblos y en áreas cuya importancia era estratégica para el control del canal de Suez y la penetración hacia el interior de África. De hecho, los estudios africanistas, que constituyeron el núcleo mayor de interés y trabajo de la antropología británica del siglo XX, resultaron perfectamente congruentes con la política imperial.

[7] El ejemplo más notable, entre aquellos que podrían citarse, es el de Kenyatta, estudiante de Malinowski, líder de la rebelión contra el dominio británico y actual presidente de Kenya. Los antecedentes se encuentran en la misma etnología europea del siglo XIX, que sirvió para reforzar, y a veces para recrear la identidad étnica de las minorías nacionales (véase *Los evolucionistas*, en especial bajo Herder).

La tercera característica mayor de la etnología del período que estamos considerando, o sea la crisis del evolucionismo, es aún más susceptible de examinarse de la misma manera. Las fuentes de la crisis se encuentran en muchos lugares: en la genética mendeliana y en el evolucionismo biológico no darwiniano; en los nuevos resultados del trabajo de campo de los etnólogos y los arqueólogos; en los hallazgos y las críticas de los difusionistas; en la etnología sociológica y ahistórica, etcétera. La crisis de la teoría clásica de la evolución puede configurarse, de esta manera, como el resultado del desarrollo de la propia etnología, de las demás ciencias sociales y de la biología.

Una vez establecido el cuadro de los progresos científicos que indujeron a abandonar el paradigma evolucionista, resulta conveniente examinar la atmósfera política y socioeconómica de los países de cultura occidental. Como mostré en *Los evolucionistas*, el auge de la teoría de la evolución coincidió con las grandes transformaciones simbolizadas por la revolución francesa y la revolución industrial británica. Las nuevas clases que llegaron al dominio del estado, de la economía y de la sociedad, adoptaron las teorías evolucionistas como una explicación y una justificación de su propio ascenso histórico. Sin embargo, a principios del siglo xx la justificación evolucionista ya era reclamada por nuevas clases sociales antagónicas, y los nuevos profetas de la teoría de la evolución expresaban planes tan revolucionarios como lo fueran en su momento aquellos de sus antecesores. Condorcet, Adam Smith, Hegel y Darwin, estaban siendo sustituidos por Proudhon, Marx, Bakunin y Kropotkin.

La crisis del evolucionismo resultaría ser, de esta manera, el producto de una actividad científica bien determinada: la del mundo académico oficial, que contemplaba con creciente alarma y repugnancia la aplicación de la teoría de la evolución a una sociedad cuya estabilidad y permanencia estaban interesados por proteger. Esta actitud predeterminaba la posibilidad de una creciente acumulación de argumentos y de hechos contra el evolucionismo. Por otra parte, la polémica resultó tanto más fácil cuando los evolucionistas dejaron de ser admitidos en los recintos académicos o fueron expulsados de ellos, anulando así la posibilidad de seguir otras líneas de investigación. La crisis del evolucionismo, vista desde este ángulo, fue en gran medida una crisis fabricada por el me-

dio académico oficial, en una atmósfera de oposición activa a los procesos de cambio.

La orientación de las grandes escuelas etnológicas parece igualmente entrelazada con las condiciones sociales concretas y las coyunturas históricas específicas. En el caso de Gran Bretaña, una vez que los etnólogos aceptaron un papel dentro del sistema colonial, resultó inevitable la transformación de la etnología tradicional en etnología sociológica o antropología social. La vieja etnología, con su enorme variedad de intereses, falta de rigor a inclinaciones especulativas, resultaba poco apta para colaborar en la implantación de un sistema eficiente de administración y control de las poblaciones nativas.

Los etnólogos de los países germánicos, por el contrario, envueltos todavía en el proceso de unidad y consolidación nacional, continuaron la exploración del pasado cultural por medio del método histórico, y se aplicaron con entusiasmo a reconstruir la identidad étnica de sus pueblos. La antropología social, o etnología sociológica, no consiguió afianzar sus raíces en suelo germánico antes de que el nazismo corrompiera totalmente la antropología del centro de Europa.

La escuela de Boas llevó a Estados Unidos los ideales herderianos sobre el particularismo histórico-cultural, y los aplicó al estudio de grupos indígenas marginales e inofensivos. Excepción hecha de la polémica contra el racismo, la etnología boasiana se condenó a sí misma a vivir fuera de la gran problemática nacional.

La naturaleza profundamente conservadora del funcionalismo de Durkheim parece una respuesta demasiado directa a las necesidades de orden y estabilidad de la burguesía francesa después de la catástrofe nacional de la guerra franco-prusiana y la Comuna de París.

Soy consciente, desde luego, de la extrema simplificación que supone el planteamiento de estas interrelaciones. En los textos y en las notas que siguen he de procurar documentarlas con mayor detalle. Debe reconocerse, por otra parte, que necesitamos una historia social de la etnología, para la cual quizá mi propia *Historia* constituye sólo un elemento constructivo.

La traducción de todos los textos que aquí se incluyen se debe al autor de este volumen.

Al terminar el tercer volumen de la *Historia de la etnología*, quiero expresar nuevamente mi agradecimiento a la Universidad Iberoamericana, donde comenzó y prosigue este proyecto, y al Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que tanto ha contribuido a su realización. Mi gratitud, asimismo, a la Universidad de Texas en Austin y a la Universidad Complutense de Madrid; sus invitaciones periódicas como profesor visitante me permitieron trabajar en sus excelentes bibliotecas y discutir con sus profesores y estudiantes. Mi deuda mayor sigue siendo con los estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana, con los cuales he completado y perfeccionado la versión final de este trabajo.

Capítulo I

Tylor

Los comienzos de la antropología profesional

Una buena biografía de Tylor, si la hubiera,[8] podría leerse como la historia de los comienzos de la profesionalización de la antropología en Inglaterra. O sea, como un relato del proceso de formación y desarrollo de la nueva disciplina académica, dentro del cuadro institucional provisto por las universidades tradicionales. Si bien la carrera de Tylor comenzó como la de aquellos otros brillantes autodidactas que revolucionaron las ciencias del siglo XIX, terminó en el siglo XX como el primer catedrático de antropología de la Universidad de Oxford y también de la Gran Bretaña. Además, fue el maestro reconocido de una abundante generación que incluyó a Frazer, Lang y Marett.

Su obra escrita ofrece características semejantes. El primer libro publicado por Tylor, *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (1861),[9] pertenece todavía a la

[8] Existen numerosos trabajos sobre Tylor. R. R. Marett, que le sucedió en la cátedra de Oxford, escribió una biografía mediocre, y Andrew Lang hizo un esbozo de la vida y obra de Tylor. Más interesantes son el capítulo que le dedicó R. H. Lowie (1974) en la *Historia de la etnología;* el artículo de G. W. Stocking (1968) en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, y el ensayo de J. W. Burrow (1968) en *Evolution and Society*. Son importantes las breves presentaciones de Leslie White, Paul Radin y Paul Bohannan a las ediciones recientes de las obras de Tylor (*cfr.* "Obras citadas", bajo Tylor).

[9] No conozco traducción al español de este interesante libro, lleno de observaciones precisas y de comentarios curiosos sobre México.

vieja tradición de las narraciones de viajes por tierras extrañas. Sin embargo, en el resto de su obra consiguió establecer la nueva tradición de la etnología contemporánea, tanto en términos de sus teorías y métodos fundamentales, como en relación a sus temas principales de estudio e interés. Su volumen *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization* (1881), dirigido a los estudiantes y al público culto, según Leslie White "sigue siendo una de las mejores introducciones generales al tema". Fue utilizado como tal durante muchos años y en muchos países, incluidos los de lengua española, y ejerció de esta manera una influencia muy vasta y duradera.[10]

Además de *Anahuac* y de *Anthropology*, aparecidos en 1861 y 1881 respectivamente, en los 20 años intermedios Tylor publicó sólo otros dos libros: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) y *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871).

El resto de su obra escrita, que es considerable, está disperso en decenas de ensayos, artículos y conferencias, publicados en revistas científicas y populares, así como en las viejas ediciones de la *Encyclopaedia Britannica*. Entre estos trabajos figuran los importantes estudios sobre los juegos mexicano e hindú del *patolli y pachisi*, ejemplo característico del empleo del método desarrollado por Tylor para el análisis de los problemas suscitados por la difusión cultural y la invención independiente o paralelismo.[11] Está, asimismo, un ensayo muy influyente sobre el método para estudiar el desarrollo de las instituciones sociales, que debe considerarse como antecedente necesario de la antropología social británica.[12] En este último ensayo Tylor

[10] La traducción al español apareció seis años después de la primera edición inglesa (1881), con un prefacio especial de Tylor: *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización* (Madrid, 1887). El traductor fue Antonio Machado, distinguido folklorista andaluz y padre del famoso poeta.

[11] Véase "Backgammon among the aztecs" (*Macmillan's Magazine* 39, 1879; *Pop. Sci. Mo.* 14, 1878); "On the game of patolli in ancient Mexico and its probably asiatic origin" (*Journal Anthrop. Inst.*, 1878), y "On american lot-games, as evidence of asiatic intercourse before the time of Columbus" (*Internat. Archiv Für Ethnographie*, 1896).

[12] Véase "On a method of investigating the development of institutions, applied to the laws of marriage and descent" (*Journal Anthrop. Inst.*, 1899).

usa datos tabulados correspondientes a 350 culturas, interrelacionando rasgos como la *couvade*, las reglas de matrimonio y de residencia, la evitación de parientes, etcétera.

Se dispone, por fortuna, de una bibliografía completa de Tylor hasta el año de 1907, prácticamente el último de su actividad profesional, que debe llenar el vacío creado por la notoria falta de la publicación conjunta de la obra total de Tylor (*cfr.* en "Obras citadas", bajo Freire-Marreco).

La posición de Tylor en la historia de la antropología es claramente excepcional. Se puede repetir sin ironía el dicho de sus contemporáneos, que siguiendo al filólogo alemán Max Müller llamaron a la antropología "la ciencia del señor Tylor". En un arranque poco característico de entusiasmo, R. H. Lowie (1974) escribió que "nadie representó más dignamente el campo de la etnología... que Tylor... par y compañero de armas de Huxley, Galton, Spencer y Wallace". La influencia predominante de Tylor sobre la antropología moderna, sin embargo, debe tanto a su talento científico como a sus cualidades de organizador y de promotor. Desde ambos puntos de vista la única figura comparable a Tylor es la de Franz Boas, quien ejerció un papel y tuvo una influencia semejante en Estados Unidos.

Edward Burnett Tylor (1832-1917) nació en una familia cuáquera de empresarios industriales, dos hechos de indudable relevancia en su formación intelectual. O sea, su pertenencia a una nueva clase social en ascenso desde fines del siglo XVIII, y su adscripción a un movimiento ético-religioso disidente, caracterizado en aquel tiempo por sus preocupaciones sociales. Otros dos hechos decisivos son la atmósfera creada en Inglaterra por el evolucionismo biológico y social de Darwin y Spencer, y el proceso histórico de la expansión colonial del Imperio Británico. La orientación evolucionista y el interés por las culturas no occidentales, tan característicos de la antropología de Tylor, constituyen claramente la respuesta a esta clase de estímulos del medio social e histórico.

De cualquier manera, las circunstancias que determinaron su vocación antropológica son mucho más específicas. Tylor no había recibido una educación formal al estilo de la

época, predominantemente humanista y clásica, quizá como resultado de la actitud disidente de los cuáqueros y de su futura ocupación en el negocio industrial de la familia. A los 20 años de edad, en apariencia enfermo de tuberculosis, fue enviado a un largo viaje de descanso. En 1855 estaba en América, y en La Habana conoció a Henry Christy, un arqueólogo y coleccionista norteamericano que había participado en la gran polémica europea sobre la antigüedad del hombre. Juntos se dirigieron a México. No hay duda de que la relación con Christy y la experiencia mexicana despertaron, o cuando menos confirmaron, los intereses antropológicos de Tylor.

Aunque el relato de su viaje a México (*Anahuac*) es la narración entretenida y brillante de un observador inteligente y acucioso, su publicación fue seguida cuatro años después por la de *Researches into the Early History of Mankind...* Esta obra, producto de una cuidadosa reflexión y de largos y detenidos estudios, constituye la mejor prueba del efecto decisivo de México en la vocación antropológica de Tylor. Jamás perdió interés por las cuestiones de la historia cultural mexicana, e hizo de ellas el tema central de una serie de investigaciones y discusiones sobre la invención independiente y la difusión cultural.[13]

A partir de 1881, fecha de publicación de su último libro (*Anthropology*), dedicó sus mayores esfuerzos a la organización, propagación y popularización de la antropología. En 1883 lo nombraron conservador del Museo de la Universidad de Oxford, que contenía las colecciones etnográficas reunidas por el general Pitt-Rivers para ilustrar sus ideas sobre la evolución de la tecnología. En 1884 comenzó unos ciclos de conferencias en el museo, que sirvieron para divulgar la antropología en los círculos cultos de Inglaterra. El mismo año la Universidad estableció para él un *Readership* en antropología. En 1896 fue designado catedrático de antropología, cargo que ejerció hasta 1909, en que se retiró por motivos de precaria salud.

Durante estos años de actividad, Tylor fue dos veces presidente del Instituto Real de Antropología y presidente de la

[13] Véase la nota 11. Escribió, asimismo, el artículo "Mexico" [antiguo] para la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*.

recién creada Sección de Antropología de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia. Dirigió la preparación de las versiones iniciales de *Notes and Queries on Anthropology*, la primera guía sistemática para la investigación de campo.[14] También organizó las primeras expediciones científicas británicas de carácter antropológico y, aunque no participó en ellas, ejerció gran influencia sobre su planeación, determinación de objetivos y métodos de trabajo.[15] Al parecer, en una de estas misiones científicas para el estudio de las tribus del noroeste del Canadá, hizo Boas su primer trabajo de campo como antropólogo profesional. Como dijo Andrew Lang, Tylor educó en Inglaterra a una generación de antropólogos y "envió a sus discípulos a muchas tierras extrañas, en las que han sido los naturalistas de campo de la naturaleza humana".

La experiencia personal de campo de Tylor quedó reducida al viaje a México y a una breve visita a los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos. A pesar de esto, observa Lowie (1974), Tylor "fue todo menos antropólogo de gabinete... [Se dedicó] al estudio de la cultura en el corazón mismo de la metrópoli [londinense]. Recibió de Tasmania un raspador de pieles, e hizo inmediatamente que lo probara un carnicero; buscó en los escaparates de las tiendas el paralelo de la 'bomba-taladro' de Oceanía; observó en Somersetshire cómo una tejedora se pasa la lanzadera de una mano a la otra, y al percibir la existencia de un problema científico en los lenguajes de gestos de ciertos pueblos indígenas, se puso a aprender centenares de gestos en el Instituto para Sordomudos de Berlín".

De esta manera, Tylor fue, no sólo uno de los creadores de la teoría y el método antropológicos, sino también un gran organizador de la antropología académica, un notable maestro y un extraordinario divulgador. Es probable que sea,

[14] *Notes and Queries* fue traducido al español por primera vez por Carmen Viqueira, Ángel Palerm y Luis Olivos, utilizando la última versión inglesa revisada en 1951. Agotada la edición española de la Unión Panamericana, fue reimpresa en México por la Universidad Iberoamericana (1971), bajo el título de *Manual de campo del antropólogo*.

[15] La bibliografía de Bárbara W. Freire-Marreco (*cfr.* "Obras citadas") contiene numerosas referencias a estas actividades de Tylor: diseño de proyectos, informes técnicos y administrativos, correspondencia, etcétera.

asimismo, quien estableció y consolidó la tradición científica del trabajo de campo etnológico. A pesar de todo, sería falso decir, como se ha dicho, que Tylor recibió una antropología que era sobre todo pasatiempo de diletantes, y la convirtió en una ciencia rigurosa. En cambio, no es exagerado afirmar que transformó el gran legado de la antropología tradicional en una disciplina académica y en una actividad profesional, que fue reconocida y aceptada por el mundo de los profesores de las grandes universidades, y finalmente por toda la sociedad.

La selección de textos que se incluye enseguida toma en cuenta los cuatro libros publicados por Tylor, y lo hace en su orden cronológico. La intención es mostrar tanto sus principales teorías y métodos como el proceso de elaboración de sus ideas. Por eso mismo, encuentro indispensable comenzar con el volumen sobre México (*Anahuac*), injustamente olvidado por los mexicanos y menospreciado por los historiadores de la ciencia, que lo consideran meramente como un "*travelogue*". Burrow (1958) ha mostrado que *Anahuac* es importante como un documento de la formación intelectual de Tylor. Además, es importante como planteamiento de ciertos intereses antropológicos que Tylor no abandonó en el resto de su vida. Finalmente, los textos seleccionados del *Anahuac* muestran sus cualidades de buen observador y su inteligencia al identificar con claridad algunos problemas esenciales de la historia cultural de México.

Sobre las chinampas

En tiempos antiguos, cuando [la ciudad de] México estaba en medio de un gran lago y los habitantes no eran suficientemente poderosos para adquirir tierras en las orillas, [los mexicanos] se vieron obligados a hacer cosas extrañas para obtener la subsistencia. Entre otros expedientes, adoptaron el de hacer pequeñas islas flotantes, que consistían en balsas de carrizos y de matorrales, sobre los cuales amontonaban el fango de las orillas de los lagos. En los bancos del lago de Texcoco el lodo estaba, al principio, demasiado lleno de sal y sodio para ser útil para el cultivo; sin embargo, echando agua del lago sobre el fango y dejándola filtrar, consiguieron disolver la mayor parte de las sales, y permitir el cultivo de la isla, que daba

cosechas espléndidas de vegetales. [Nota de Tylor al pie de la página]: Chalco era y es un lago de agua dulce, y allí no había necesidad de hacer tal cosa.

Estas islas se llamaban *chinampas*, y con frecuencia eran lo bastante grandes para que el propietario construyera una choza en el centro y viviera allí con su familia. En tiempos posteriores, cuando los mexicanos ya no temieron a sus vecinos, las chinampas no tuvieron mucho uso, y cuando el agua fue drenada y la ciudad quedó sobre terrenos secos, podría suponerse que este artificio tan difícil y costoso fue abandonado. Sin embargo, al mexicano le cuesta mucho cambiar las costumbres de sus antepasados; tenemos el testimonio de Humboldt, que dice que en su tiempo todavía existían algunas de estas islas artificiales en el lago de Chalco, y que sus dueños las remolcaban con una soga o bien las empujaban con una pértiga larga. De cualquier manera, ahora ya han desaparecido, aunque todavía se llama chinampa a las huertas que existen a lo largo del canal.

Estas huertas se parecen mucho a las islas flotantes, ya que se construyen con fango amontonado sobre un cimiento de carrizos y ramas; aunque no son verdaderas [chinampas] y no flotan, son muy interesantes como modernos representantes de las famosas huertas mexicanas. Son fajas estrechas de tierra, con un frente al canal de cuatro o cinco metros y una profundidad de cien o ciento cincuenta metros. Entre estas fajas hay acequias abiertas, y una de las principales ocupaciones de los propietarios parece ser la de acarrear lodo del fondo de las acequias, valiéndose de una balsa de madera, y arrojarlo sobre la huerta en los lugares en que se ha ido hundiendo. La razón de la estrechez de estas fajas es que permite arrojar el lodo sobre [toda la huerta] desde las acequias de cada lado.

Sobre la independencia del desarrollo cultural mexicano

La extraordinaria semejanza entre las armas de piedra encontradas en diferentes partes del mundo ha sido utilizada a menudo por los etnólogos como una manera de sostener la teoría de que ésta y otras artes fueron llevadas por todo el mundo por tribus que

migraron desde un centro de origen común de la especie humana. El argumento no tiene mucho peso... En Asia y en Europa el uso de las herramientas y armas de piedra caracteriza siempre un nivel muy bajo de civilización; tales implementos se encuentran sólo en tribus salvajes que viven de la caza, o que apenas comienzan a cultivar el suelo y a emerger de la condición de meros bárbaros.

Ahora bien; si los mexicanos hubieran adquirido su civilización de Europa, debían haberlo hecho de algún pueblo no familiarizado con el uso del hierro, sino del bronce. El hierro abunda en México, no sólo en estado de mineral sino en forma casi pura de aerolitos de gran tamaño, como en Cholula y Zacatecas, no lejos de las grandes ruinas; es evidente que la única razón para no usarlo debe haber sido la ignorancia de sus cualidades. El cuento de las *Mil y una noches*... tiene su expresión literal en México. No lejos de Huetamo, en el camino hacia el Pacífico, hay un cerro cónico compuesto enteramente de hierro magnético. Los herreros del lugar, sin otros aparatos que sus forjas comunes, fabrican hierro que usan para toda clase de fines ordinarios.

Ahora bien, si suponemos que la civilización se transmitió de un lugar a otro, debemos medirla por la altura de su punto más bajo, de la misma manera que la resistencia de una cadena se mide por la fortaleza de su eslabón más débil. La única civilización que los mexicanos pudieron recibir del Viejo Mundo debe haber sido, consecuentemente, de algún pueblo cuyos instrumentos eran de piedra afilada; por analogía tenemos que concluir que era una tribu muy bárbara e ignorante.

Desde este punto de vista debemos admitir que los habitantes de México se levantaron por sí mismos, independientemente, al grado extraordinario de cultura que los distinguía cuando los europeos llegaron a conocerlos. La curiosa distribución de sus conocimientos muestra claramente que los encontraron por sí mismos y que no los recibieron por transmisión. Tenemos su extraordinario conocimiento de la astronomía, incluyendo detalles como la causa real de los eclipses y la duración del año... y, al mismo tiempo, su ignorancia del arte de escribir alfabéticamente... Llevaron el arte de la horticultura a un alto grado de perfección; pero aunque tenían dos clases de bueyes... a no gran distancia... no tenían idea de su uso como bestias de carga o de la utilización de la leche. Eran

grandes comerciantes y tenían varias clases de moneda en uso general, pero desconocieron el arte de pesar, mientras que los peruanos, que usaban pesos y básculas, no tenían idea de la moneda.

Sobre las grandes pirámides

Como se ha dicho a menudo, tales construcciones sólo pueden levantarse bajo condiciones sociales peculiares. El soberano debe tener una autoridad despótica y la masa del pueblo estar esclavizada, con su subsistencia y sus vidas a merced de los caprichos sin escrúpulos del monarca, quien es no tanto el que gobierna sino el propietario sin restricciones del país y de la gente. La población debe alcanzar una densidad muy alta, o de otra manera no soportaría la substracción de una parte tan grande de la clase laboriosa; la alimentación [a base de productos agrícolas] debe ser excesivamente abundante, a fin de mantener a todos aquellos que están entregados a estas tareas improductivas.

Sabemos cuán grande era la influencia de las clases sacerdotales en Egipto, aunque allí las pirámides no pueden probarlo porque servían de tumbas y no de templos. En México, sin embargo, las pirámides eran templos, que sólo incidentalmente servían de tumbas; su tamaño prueba –por lo que toca a la influencia de los sacerdotes– el parecido entre los dos pueblos que las construyeron.

Como las pirámides de Egipto, [las de México] confrontan los cuatro puntos cardinales. Su forma no es exactamente piramidal, ya que la línea de la base a la cúspide está cortada por tres terrazas, o quizá cuatro, que la rodean por completo; la cúspide era un plano cuadrado, en el que tenían a los ídolos y a los altares de sacrificio. Esta construcción se asemeja mucho a la de algunas pirámides pequeñas de Egipto. Las escaleras de piedra llevan directamente de una terraza a otra, y las procesiones de sacerdotes y víctimas recorrían el circuito de cada una antes de ascender a la cúspide. El mayor de los dos teocallis [de Teotihuacan] estaba dedicado al Sol; tiene una base de unos 640 pies y 170 pies de alto. El otro, dedicado a la Luna, es más pequeño.

Estos monumentos se llamaban *teocallis*, no porque fueran pirámides sino porque eran templos; "teocalli" significa "casa de

dios"... Humboldt no dejó de advertir la curiosa correspondencia con *Oeovka ia, dei cella*. Otra rara coincidencia se encuentra en el nombre azteca de los sacerdotes, *papahua*, cuya raíz es *papa*... En el Viejo Mundo el término *Papa* [que usan los católicos]... se relaciona con la idea de padre... pero la palabra azteca no tiene tal origen.

De una visita a Texcoco y Tetzcutzingo

A unas tres o cuatro millas del pueblo [de Texcoco] se levanta el cerro de Tetzcotzinco, donde Netzahualcoyotl tenía sus huertas de recreo... No fuimos primero al Tetzcotzinco mismo, sino a otro cerro que está conectado con él por medio de un acueducto de inmenso tamaño, sobre el cual caminamos. Las montañas de esta parte son de pórfido, y el canal del acueducto estaba hecho principalmente de bloques del mismo material, sobre el cual el estuco liso que una vez había cubierto el conjunto, por adentro y por afuera, permanecía todavía casi perfecto. El canal estaba sostenido, no por arcos, sino por un talud sólido de ciento cincuenta o doscientos pies de alto, y tan ancho como un camino de carruaje...

Hay un viejo puente mexicano cerca de Tezcuco, que parece ser el original *Puente de las Bergantinas*, el puente donde Cortés botó a los bergantines en el lago de Tezcuco. Este puente tiene una anchura de unos veinte pies, y es una curiosa muestra de cuán cerca habían llegado los mexicanos de la idea del arco. Está hecho en forma de un techo que descansa sobre dos muros, y compuesto de lajas de piedra colocadas verticalmente y unidas con mortero en los intersticios; las lajas son de formas irregulares, de tal manera que permiten el mantenerse juntas, como las piedras de un arco verdadero. [Tylor agrega a esta curiosa descripción un dibujo, mostrando que, en efecto, no se trata de un verdadero arco.]

En Europa es posible ver, de vez en cuando, techos de piedra de chozas pequeñas construidos de la misma manera; sin embargo, veinte pies es una inmensa abertura para este tipo de construcción. He visto tales edificaciones en el norte de Italia, en lugares donde la piedra calcárea está estratificada de tal manera que es fácil obtener lajas de piedra de tres a cuatro pulgadas de ancho... En Kerry hay casas e iglesias antiguas techadas de la misma forma...

Sobre el regadío

El tema de la irrigación es muy interesante con respecto al futuro de México. Visitamos dos o tres casas de campo del altiplano, donde las huertas se riegan con canales artificiales; el resultado es una vegetación de maravillosa exuberancia y belleza... En los niveles bajos de la tierra templada, donde se cultiva la caña de azúcar, las haciendas han construido costosos sistemas de abastecimiento de agua, con los mejores resultados. Incluso en los llanos de México y Puebla los campos de trigo están irrigados, aunque en pequeña parte. A pesar de estos progresos... la faz del país muestra el desperdicio más miserable del agua, uno de los principales factores de riqueza y prosperidad...

Es extraño que ambos países [España y México] hayan tenido razas que entendieron que el agua es la verdadera sangre de la tierra, y que trabajaron mucho para construir sistemas de arterias que la distribuyeran sobre la superficie. En ambos países los guerreros españoles dominaron a estas razas, y dejaron que cayeran en la ruina las obras hidráulicas...

Hubo otra nación que sobrepasó notablemente tanto a los moros como a los aztecas en la magnitud de sus obras de ingeniería [para el riego]. Los peruanos perforaron montañas, rellenaron valles y condujeron ríos enteros hacia canales artificiales para regar sus tierras sedientas. Nos llenan de asombro las crónicas de los historiadores que contemplaron estas obras hidráulicas, e incluso las descripciones de los viajeros que las han visto ya en ruinas...

Es cierto que los mexicanos no pueden ser comparados con los árabes españoles o con los peruanos en términos de su conocimiento de la agricultura y del arte de la irrigación. Sin embargo, tanto la historia como los restos que se encuentran en el país demuestran que en las partes más densamente pobladas de los llanos habían hecho progresos considerables. El acueducto arruinado de Tetzcotzinco, que he mencionado, era una gran obra que abastecía las grandes huertas de Netzahualcoyotl, que cubrían un gran espacio de tierra y excitaron la admiración de los conquistadores, quienes, según se dice, las destruyeron para que no recordaran a los conquistados su pasado pagano.

Semejantes obras, sin embargo, no parecen haberse exten-

dido en México sobre provincias enteras, como era el caso en España. En los distritos montañosos y escasamente poblados los indios cultivaban sus campos pequeños con una azada y los regaban con cántaros, como siguen haciendo hoy día.

Los españoles mejoraron la agricultura del país al introducir granos y frutales europeos, así como el viejo arado romano que se usa todavía en México como en España sin alteraciones desde hace mil años. A cambio de estas mejoras, hay que establecer un balance de los grandes daños hechos al cultivo en este país. La conquista costó la vida de varios cientos de miles de personas pertenecientes a la clase laboriosa; otras muchas fueron sacadas del cultivo de la tierra y enviadas a trabajar como esclavos en la construcción de casas e iglesias y a las minas de plata... El suelo fue abandonado y convertido en desierto...

Después de la conquista de México los españoles dejaron caer en el abandono las obras de irrigación, y contribuyeron a privar a la tierra del agua necesaria al destruir los bosques de las montañas que rodean los llanos... Más tarde, los españoles propietarios del suelo se han visto obligados por la fuerza de las circunstancias a gastar grandes sumas en la construcción de canales de riego, incluso en los estados limítrofes del norte. La historia se ha repetido de la manera más curiosa en los territorios mexicanos recientemente adquiridos por Estados Unidos. El viajero alemán Froebel dice que los nuevos pobladores norteamericanos no vieron con simpatía los sistemas de riego que encontraron funcionando...y dejaron que [muchos de ellos] cayeran en desuso. Por supuesto, pronto se dieron cuenta del error... No seamos demasiado severos con los españoles del siglo XVI por cometer errores económicos que en el siglo XIX cometen los norteamericanos bajo las mismas circunstancias.

El volumen *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1861) es la primera obra propiamente antropológica de Tylor, aunque él mismo la describió como una colección de ensayos misceláneos, cuyos temas seleccionó no tanto por su importancia absoluta cuanto por la abundancia y facilidad de la información disponible. Esto significa que el autor dependió por entero de fuentes escritas, si se hace

excepción de su experiencia en México y de su breve estadía en el suroeste de Estados Unidos. Debe agregarse que en el uso de las fuentes Tylor mostró un espíritu crítico y una capacidad analítica generalmente ausentes en sus contemporáneos.[16] En los párrafos iniciales de la introducción a *Researches...* Tylor ofrece su famosa definición de cultura, incluyendo en ella "los fenómenos del conocimiento y el arte, la religión y la mitología, las leyes y las costumbres, y el resto del complejo total que llamamos civilización". Al contrario de lo que ha hecho la mayoría de los antropólogos que le siguieron, Tylor no reclama originalidad por este concepto y concede el mérito a los alemanes dedica dos al estudio de la historia de la cultura (*Kulturgeschichte*).

Al proponer como tema central de la nueva ciencia el desarrollo de la civilización, es obvio que Tylor no hacía más que seguir los pasos de sus precursores y de sus contemporáneos evolucionistas. Tampoco se puede atribuir a Tylor la originalidad del método comparativo, que ya habían utilizado con rigor autores como Maine, y cuyos requisitos estableció claramente Fustel de Coulanges.[17]

La originalidad científica de Tylor, en el volumen indicado, hay que buscarla en otros lugares. Se encuentra, por ejemplo, en ciertos planteamientos que podrían leerse como los de un funcionalista del siglo XX: "Cuando una ley general puede ser inferida a partir de un grupo de hechos, no resulta necesario recurrir al uso de la historia detallada. Cuando vemos un imán atrayendo un pedazo de hierro, después de haber establecido la ley general [correspondiente], no nos molestamos en hacer la historia de este imán particular. Lo mismo podemos decir, hasta cierto punto, de las leyes generales que pueden hacerse estudiando la civilización."

Tylor impone al método histórico-cultural algunas condiciones de rigor analítico que no habían empleado los autores de las grandes generalizaciones evolucionistas. Sus hipóte-

[16] En el volumen sobre *Los evolucionistas* de mi *Historia de la etnología* (1976, México, SEP-INAH), he dado algunos ejemplos de la extraordinaria credulidad de los antropólogos de gabinete. Véase, por ejemplo, bajo Spencer y Lubbock.

[17] Véase acerca del desarrollo del método comparativo mi volumen sobre *Los evolucionistas* de la *Historia de la etnología* (1976), en particular bajo Maine y Fustel de Coulanges.

sis evolucionistas están atemperadas por la realidad de los procesos de la difusión cultural. Dice: "El buen uso [de la reconstrucción histórica] depende principalmente de la respuesta a la siguiente cuestión... Cuando se encuentran artes, costumbres, ciencias o leyendas semejantes en varias regiones distintas y distantes, en pueblos que no se sabe que tengan el mismo origen, ¿cómo hemos de explicar esta similaridad? A veces puede atribuirse a que la mente humana opera de manera semejante en condiciones parecidas, pero otras veces es la demostración de la existencia de relaciones de sangre o del contacto directo o indirecto entre las razas..."

Paul Bohannan, en su presentación a la edición más reciente de los *Researches...*, escribe que la premisa fundamental de esta obra es que "para que la gente pueda comunicarse entre sí deben existir actividades, repetitivas e ideas comunes. Los factores que hacen posible la predicción de la conducta pueden ser los mismos que hacen posible la certidumbre científica..." De esta manera, una de las primeras tareas de la investigación de la cultura es la de estudiar los sistemas básicos de comunicación humana, ya que son los que hacen posible las regularidades observadas en la conducta cultural. En consecuencia, la mayor parte del volumen está dedicada al lenguaje y a los gestos, a las representaciones pictóricas y a la escritura, a las imágenes, a los nombres y a los mitos. El resto de la obra trata del desarrollo y decadencia de las culturas y de los problemas del método histórico-cultural. Es interesante notar que gran cantidad de los ejemplos utilizados y de las comparaciones hechas por Tylor proceden de México.

Los textos incluidos a continuación proceden del capítulo final de *Researches...*, en el que Tylor resume y expone las conclusiones principales de su estudio. Se puede ver que muchas de ellas están en abierta polémica con las tesis sobre la "inferioridad natural" y la "degeneración" de los pueblos llamados primitivos. Tylor combate con vigor las posiciones racistas adoptadas por muchos de los etnólogos de su tiempo, y defiende la idea de la unidad psíquica de la humanidad y de la igual capacidad de todos los pueblos para el desarrollo de la civilización.

Conclusiones generales de la historia antigua

He indicado antes que esta serie de ensayos no concede bases suficientes para una teoría precisa del surgimiento y progreso de la civilización... En verdad, no dispondremos de tales fundamentos sobre los que construir, sino hasta que se haya hecho una gran cantidad de trabajo preparatorio. Sin embargo, las evidencias que hemos reunido aquí... justifican ciertas generalizaciones... que pueden ser resumidas brevemente...

En primer lugar, los hechos reunidos parecen apoyar el punto de vista de que las grandes diferencias en la civilización y en el nivel mental de las diversas razas de la humanidad son más bien diferencias de desarrollo que de origen, y de grado más bien que de cualidad...

El desarrollo uniforme de las bajas civilizaciones es asunto de gran interés. El estado de cosas que se encuentra no indica que una raza haga o conozca exactamente lo que otra hace y conoce, sino que en diferentes tiempos y lugares aparecen estadios similares de desarrollo... Esto ilustra el grado de uniformidad mental de la humanidad...

Existe el problema de cómo ha aparecido en un lugar determinado un aspecto particular del conocimiento o de la técnica. Hay tres explicaciones posibles: invención independiente, herencia de los ancestros desde una región distante, y transmisión de una raza a otra. Por lo general, resulta difícil la tarea de elegir una de estas explicaciones... Por ejemplo, aunque los jardines flotantes de México y de Cachemira son muy semejantes, parece más probable que la chinampa mexicana fue inventada en el lugar y no traída de una región remota... Sin embargo, [en casos] como la introducción en tiempos históricos de las armas de fuego... en América, la evidencia muestra [que fueron traídas por los ancestros y que el proceso es semejante] a otros ocurridos en tiempos prehistóricos con tribus cuyos ancestros no dejaron crónicas... Por otra parte, la distribución de la alfarería en Norteamérica... que se extiende de manera compacta desde México hacia el norte entre las tribus al este de las Montañas Rocosas, indica claramente la difusión desde un solo centro de origen...

Cada intento de trazar la historia antigua de la civilización tiende... hacia un límite último, o sea el de la condición original de

la raza humana en lo que toca a su conocimiento de las leyes de la naturaleza y a su capacidad de modificar el mundo externo de acuerdo con sus propios fines. Estas líneas de investigación, que llevan de las Edades del Bronce y del Hierro a los tiempos en que se usaban implementos de piedra... parecen indicar... un estadio de la historia de la cultura humana parecido al de las tribus salvajes de la época moderna... Sin embargo, si juzgamos que la condición presente de las tribus salvajes es el resultado complejo de una larga y accidentada historia, en la que el desarrollo de la cultura puede haber sido obstaculizado por la degradación causada por la guerra, las enfermedades, la opresión y otros factores, no parece factible que una tribu conocida por los observadores modernos pueda ser representativa de las condiciones primarias... [Sin embargo], algunos de los hechos pertenecientes a la historia de las costumbres y de las supersticiones... podrían tener sus raíces comunes en una condición mental subyacente a cualquiera conocida hoy día...

Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (1871) fue el tercer libro publicado por Tylor, y es el que justifica, con mayor fuerza, el calificativo que se le ha dado de padre de la antropología moderna. A pesar del siglo transcurrido desde su aparición, *Primitive Culture* resistió con éxito la erosión del tiempo, el impacto de la incesante acumulación de conocimientos y la crítica de varias generaciones de antropólogos. Esta cualidad de *Primitive Culture* tiene que ver, sobre todo, con el primer capítulo de la obra, titulado "La ciencia de la cultura", que justamente podría ser llamado el primer manifiesto de la antropología científica.

En este extraordinario documento Tylor comienza por renovar y perfeccionar la definición de la cultura, campo de estudio de la antropología, y prosigue indicando sus objetivos principales: el descubrimiento de los nexos de causalidad en los fenómenos culturales, y el establecimiento de las grandes series del proceso de evolución o desarrollo de las culturas. Tylor afirma que estas tareas son de naturaleza estrictamente científica; es decir, no especulativa ni filosófica o metafísica. En consecuencia, insiste en que estos objetivos no pueden ser logrados

sino por medio de la utilización de los métodos y procedimientos que han desarrollado las ciencias naturales. De hecho, considera que la ciencia de la cultura no es más que una rama de las ciencias naturales.

La posteridad reaccionó ante estas ideas de Tylor de manera paradójica. Los boasianos norteamericanos, por ejemplo, conservaron como una herencia sagrada el concepto de cultura y la mayor parte del instrumental metodológico de Tylor (elementos y rasgos culturales; tipologías y clasificación; distribución geográfica; difusión y paralelismo; comparaciones, etcétera). Sin embargo, rechazaron sus teorías evolucionistas, sustituidas por el particularismo histórico, y asimismo se opusieron a la identificación de la antropología con las ciencias naturales, reemplazadas por el llamado culturalismo superorgánico. Por otra parte, los antropólogos sociales británicos, que asumieron el compromiso tailoriano de descubrir las leyes universales de la sociedad, abandonaron el concepto de cultura y los métodos para su reconstrucción histórica, y consideraron que la teoría de la evolución no era, ni podía ser, una tarea legítima de la ciencia social.

El evolucionismo naturalista de Tylor parece encontrar fácil explicación en la atmósfera intelectual, en el "espíritu del siglo" o "*Zeitgeist*" de la segunda mitad del siglo XIX, dominado por los triunfos de las ciencias naturales. Sin embargo, Tylor rechazó con cierta energía la atribución de sus ideas a la influencia del darwinismo, aunque a la vez propuso utilizar en las ciencias de la cultura y de la sociedad el modelo provisto por las ciencias naturales. Todavía fue más lejos al afirmar que la evolución cultural es parte de la evolución natural, y que la ciencia de la cultura es parte de la ciencia de la naturaleza. La antropología contemporánea todavía no ha conseguido superar el problema, que quizá podría caracterizarse como el de la dialéctica permanente entre la posición naturalista y aquella tradición viquiana (y luego hegeliana y marxiana), según la cual la ciencia de la sociedad es posible, precisamente, porque trata de un universo distinto del mundo de la naturaleza.

La selección siguiente de textos se orienta a presentar las ideas de Tylor sobre estas cuestiones centrales de la antropología, tanto en el plano teórico como en el metodológico. Para

ello ha sido necesario dejar de lado, por el momento, la teoría de Tylor sobre el origen y evolución de la religión, que muchos historiadores de la etnología consideran, quizá erróneamente, como su contribución principal al desarrollo de la antropología. Este tema reaparecerá al tratar de los discípulos de Tylor y de la polémica entre los autores germánicos y Durkheim.

El primer manifiesto de la antropología científica

La cultura o civilización, tomada en su amplio sentido etnológico, es aquel complejo total que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad. La condición cultural de las diferentes sociedades humanas... puede ser estudiada en términos de las leyes del pensamiento y de la acción humana... La uniformidad que caracteriza... a la civilización puede ser atribuida, en gran medida, a los efectos uniformes de causas uniformes. Por otra parte, los grados diversos [de civilización] pueden ser considerados como estadios de su desarrollo o de su evolución... El presente volumen está dedicado a la investigación de estos dos grandes principios...

Los investigadores modernos de las ciencias del mundo inorgánico fueron los primeros en reconocer... la unidad de la naturaleza, la fijeza de sus leyes y la secuencia definida de causas y efectos... Estas ideas cardinales son reconocidas también en el estudio de la estructura y de los hábitos de las plantas y animales, y en la investigación de las funciones inferiores del hombre... Sin embargo, cuando se habla de los procesos superiores de la acción y del sentimiento humano, del pensamiento y del lenguaje, del conocimiento y del arte, aparece un cambio en el tono dominante de las opiniones. El mundo está poco preparado para aceptar el estudio de la vida humana como una rama de las ciencias naturales... Incluso muchas mentes educadas encuentran presuntuosa y repulsiva la idea de que la historia de la humanidad es parte de la historia de la naturaleza, y que nuestros pensamientos, voluntad y actos siguen leyes tan definidas como aquellas que siguen el movimiento de las olas, las combinaciones de ácidos y bases, y el crecimiento de las plantas y animales...

Muchas personas aceptarían la posibilidad de una ciencia de la historia si se les presentaran los principios y las evidencias de manera definida y sustancial... pero la rechazan porque no cumple las normas científicas. Esta clase de opinión es vencida, pronto o tarde, por los avances mismos del conocimiento real, y [resulta tan beneficiosa] que a veces desearíamos que fuera más fuerte de lo que es... Sin embargo, existen otros obstáculos a la investigación de las leyes de la naturaleza humana, que son los que surgen de la metafísica y la teología. La concepción vulgar del libre albedrío humano supone no sólo la libertad de actuar de acuerdo a motivos, sino también la capacidad de romper la continuidad [de los procesos] y de actuar sin causas... Esta concepción... es incompatible con la ciencia... Debemos escapar de las regiones de la filosofía trascendental y de la teología para comenzar nuestra jornada... sobre terrenos más transitables... y caminar tanto como nos sea posible... Las dificultades reales son de orden práctico y se refieren a la enorme complejidad de las evidencias [que hay que buscar] y a la imperfección de los métodos de observación...

Un acontecimiento es siempre hijo de otro y nunca debemos olvidar esta paternidad, observó un jefe africano de Bechuana al misionero Casalis. De esta manera, los historiadores de todos los tiempos que aspiraban ser algo más que meros cronistas, han tratado de demostrar no sólo la sucesión de acontecimientos sino también la conexión entre ellos... Además, se han esforzado por descubrir los principios generales de la acción humana para explicar así los acontecimientos particulares... [Sin embargo], explicar el pasado y predecir los fenómenos futuros de la vida del hombre... de acuerdo a leyes generales, parece una tarea irrealizable dado el estado actual del conocimiento...

Sobre el método científico de la antropología

Los fenómenos de la cultura pueden ser clasificados y dispuestos, estadio por estadio, según un orden probable de evolución... La semejanza general de las circunstancias de la vida, por otro lado..., hace posible estudiarlos adecuadamente comparando razas que están aproximadamente en el mismo grado de civilización... Incluso al comparar las hordas bárbaras con las naciones civilizadas... [apa-

recen rasgos] en formas reconocibles y a veces incluso aún sin modificar... El primer paso en el estudio de la civilización consiste en descomponerla en sus detalles y clasificar éstos en grupos apropiados... Esta tarea puede ser comparada... con la que realizan los naturalistas al estudiar las plantas y los animales. Para el etnógrafo, las especies son el arco y la flecha, el hábito de la deformación craneana y la práctica de contar por decenas... La distribución geográfica de estas cosas, y su transmisión de región a región, tienen que ser estudiadas asimismo como el naturalista estudia la geografía de sus especies zoológicas y botánicas...

La característica humana que tiende con mayor fuerza a hacer posible el estudio sistemático de la civilización, [es aquella] que induce a las poblaciones a usar el mismo lenguaje, a seguir la misma religión y costumbres, a estar en el mismo nivel general de arte y conocimiento. Es este estado de cosas lo que hace posible ignorar los hechos excepcionales, descubrir las naciones en términos de una especie de promedio general... y hacer generalizaciones... En algunas ramas del estudio de las leyes sociales ya resulta posible utilizar la estadística... [como en] las generalizaciones de Quetelet sobre la regularidad de las estaturas promedio, de los índices de nacimientos y defunciones... del número de homicidios y suicidios y aun de la proporción de las armas empleadas en ellos...

Cuando examinamos la cultura de las razas inferiores, en vez de tener a nuestra disposición los hechos mensurados aritméticamente por la estadística moderna, tenemos que juzgar la condición de las tribus usando las descripciones imperfectas de los viajeros y de los misioneros... Esto puede parecer, a primera vista, un material poco prometedor para la investigación científica... Sin embargo, el hecho es que una punta de flecha, una maza labrada, un ídolo, un montículo funerario... la descripción de los ritos de un invocador de lluvia, una tabla numérica, la conjugación de un verbo, son cosas que expresan la condición de un pueblo... con tanta exactitud como [las estadísticas] de muertes por envenenamiento y de cajas de té importadas...

Al mostrar que los detalles de la cultura son susceptibles de ser clasificados... se desprende que los hechos agrupados en estas clases son productos de la evolución de unos a otros... Usando una ilustración tomada nuevamente de las ciencias naturales, po-

dría decirse que son especies que tienden a convertirse en variedades... Es evidente que [el etnólogo] tiene una gran ventaja sobre [el naturalista], ya que para este último sigue siendo un problema si la teoría del desarrollo de las especies es un registro de transformaciones que realmente han ocurrido, o es sólo un esquema ideal útil para clasificar especies que tienen orígenes independientes... Para el etnógrafo este problema no existe, [particularmente] en el campo de los implementos... La invención mecánica suministra ejemplos de los tipos de desarrollo que afectan a la civilización en su conjunto, [como en el caso] de la historia de las armas de fuego... del arco y flecha... de los taladros para hacer fuego... etcétera.

Entre las evidencias que nos ayudan a trazar el curso de la civilización... figuran las que he llamado "supervivencias", que son aquellos procesos, costumbres, opiniones, etcétera, que por la fuerza del hábito han sido llevados a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su hogar original. De esta manera, [las "supervivencias"] quedan como pruebas y ejemplos de una condición más antigua de la cultura... El progreso, la degradación, la supervivencia, el resurgimiento, la modificación, son otros tantos modos de conexión que ligan el complejo de la civilización... Siempre será imprudente separar una costumbre de su posición en los acontecimientos pasados y tratarla como un hecho aislado...

Para llevar a cabo la gran tarea de la etnografía racional, que consiste en investigar las causas que han producido el fenómeno de la cultura y las leyes que la rigen, es necesario elaborar, tan sistemáticamente como sea posible, un esquema de la evolución de la cultura a lo largo de sus diversas líneas [de desarrollo]... comparando entre sí los diversos estadios... usando la arqueología... y [el conocimiento] de las tribus salvajes contemporáneas... Debemos hacer avanzar la investigación del origen y desarrollo de la civilización, no meramente como un objeto de curiosidad, sino como una guía importante y práctica para entender el presente y preparar el futuro... La etnografía puede ayudar... a los defensores de lo que es saludable y a los reformadores de lo que es defectuoso en la cultura moderna...

La ciencia de la cultura es, esencialmente, una ciencia del reformador.

La Antropología de Tylor (*Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881) no fue el primero, ni por fortuna el último, de los libros escritos con propósitos de popularización que se convierten casi al instante en clásicos. Algunos boasianos han tratado de resolver este enigma diciendo que el papel principal de Tylor consiste en haber salvado del olvido un cuerpo muy importante de datos a informaciones. La explicación es congruente con uno de los puntos principales del programa de Boas, o sea el rescate del conocimiento de las culturas en proceso de extinción. Sin embargo, la *Antropología* de Tylor no hubiera ejercido la vasta influencia que ha tenido si fuera un mero catálogo de datos culturales. El interés que excitó y que sigue despertando tampoco se explica en términos de su manera de manejar y de interpretar los fenómenos de la cultura.

La *Antropología*, por encima de todo, es una explicitación y un perfeccionamiento del manifiesto de la antropología científica que abre el volumen *Primitive Culture*. Lo que hace Tylor en la *Antropología* es la justificación de la necesidad de una nueva disciplina académica, la explicación de sus objetivos, y la defensa de su utilidad y conveniencia para la ciencia en general y para la sociedad. El prefacio y las consideraciones finales de la obra lo hacen patente sin ambigüedad. Dice así:

En un tiempo en que los temas de la educación se han multiplicado, a primera vista parece oneroso imponer una nueva ciencia a los ya muy atareados estudiantes. Sin embargo, se descubrirá que el efecto verdadero de la antropología aligera más que sobrecarga la tarea del aprendizaje... La ciencia del hombre y de la civilización articula de manera mucho más manejable los diversos temas de la educación formal. Gran parte de la dificultad de aprender y enseñar consiste en no poder apreciar claramente el objetivo de cada ciencia y arte, y en no ver el lugar que ocupa entre los propósitos de la vida... No existe... una rama de la educación que no pueda aprenderse mejor y más fácilmente que conociendo su historia y el lugar que ocupa en la ciencia general del hombre...

El estudio de la antigüedad del hombre sobre la tierra, de su estructura corporal y de las variedades de razas y lenguas nos conduce a la investigación de su historia intelectual y social... y

nos permite trazar claramente su desarrollo... que en su conjunto ha permitido al hombre moderno llevar una vida superior y más feliz que la de sus rudos ancestros... Gracias a nuestro conocimiento de los acontecimientos pasados y de sus consecuencias... podemos dirigir nuestro propio curso con mayor confianza... De esta manera, la humanidad pasa de la edad del progreso inconsciente a la del progreso consciente... El estudio del hombre y de la civilización no es sólo materia de interés científico, sino que se extiende a los asuntos prácticos de la vida... El conocimiento del camino del hombre desde el pasado remoto al presente no sólo nos ayuda a predecir el futuro, sino que puede guiarnos a cumplir nuestro deber de dejar el mundo mejor de lo que lo encontramos.

La Antropología de Tylor hace más que formular el sentido y los alcances teóricos de la nueva disciplina. La obra, en sí misma, constituye un esfuerzo bien realizado para demostrarlos en la práctica. El plan de la obra y su desarrollo concreto justifican el comentario de Meyer Fortes (1953), uno de los mayores críticos de la escuela tailoriana: "Había grandeza en esta concepción, que incluía a toda la humanidad y a todas las obras del hombre: no sólo a los extintos habitantes de las cavernas y a los desnudos recolectores del desierto australiano, sino también a los mismos hombres que proponían tal concepción." El abandono de esta gran concepción ha sido una de las mayores tragedias de la antropología de nuestros días.

Capítulo 2
Frazer y Pitt-Rivers
Del totemismo y la magia a la tecnología y los museos

En la historia de la etnología moderna Frazer ocupa un lugar de importancia cercano al de Tylor, aunque su influencia ha sido muy diferente y a veces incluso opuesta. Después de conocer la vida y la obra de Tylor resulta casi irresistible la tentación de establecer un contrapunto con la vida y la obra de Frazer. O sea entre el autodidacta y el producto de los mejores colegios británicos; entre el profesional preocupado por la investigación de campo y el erudito sumergido en las bibliotecas; entre el autor sobrio y el escritor prolífico y de estilo florido.[18]

A pesar de esto, quizá la comparación más ilustrativa es la que puede establecerse entre Frazer y Pitt-Rivers. Sus estaturas intelectuales son aproximadas, y sus intenciones son igualmente sencillas y explícitas. Además, ambos representan, en el surgimiento mismo de la antropología académica, las atracciones diferentes de la magia y de la tecnología,[19] que Tylor había procurado unir en un solo y complejo sistema teórico y analítico.

[18] Se ha dicho, con justificación, que Frazer influyó más sobre los novelistas y poetas que sobre los antropólogos. R. G. Lienhardt (1968) menciona, a este propósito, a R. Kipling, T. S. Elliot, Ezra Pound y D. H. Lawrence. Algo semejante podría decirse de C. Lévi-Strauss, el Frazer de nuestros días, cuya influencia mayor se ejerce fuera del terreno de la antropología científica, principalmente sobre ensayistas, poetas y novelistas.

[19] Esta dicotomía está presente en la obra del más ilustre de los estudiantes de Frazer, B.

Frazer y Pitt-Rivers ejemplifican la preferencia casi siempre excluyente por los problemas llamados superestructurales (magia, religión, ideología) y por las cuestiones de las estructuras básicas de la sociedad humana (tecnología, economía). Sus métodos de trabajo reflejan sus intereses más llamativos. El pensamiento de Frazer, nutrido casi exclusivamente por la literatura, también se expresa en libros, mientras que Pitt-Rivers se aplica al estudio de los artefactos, y expresa su obra sobre todo en las colecciones etnográficas y arqueológicas de los museos.

Debe reconocerse que ningún antropólogo ha resuelto completa y satisfactoriamente esta dicotomía, ni siquiera en el plano descriptivo, como trataron de hacerlo los boasianos. Parece existir alguna suerte de incapacidad en la mente humana, o de incompatibilidad en la naturaleza de los fenómenos sociales y culturales, que impide solucionar la dicotomía dentro de un marco teórico y metodológico unificado. Por otra parte, quizá se trata sólo de vocaciones personales demasiado absorbentes e irreductibles. La historia de la etnología transcurre dentro de esta corriente dialéctica, tanto más fecunda cuando no llega a resolverse.

James George Frazer (1854-1941) asistió primero a la Universidad de Glasgow y luego a la de Cambridge, dedicándose sobre todo a los estudios clásicos, a la filosofía y a la literatura. En 1879 fue elegido *Fellow* del Trinity College de Cambridge, puesto que ya no abandonaría excepto por un breve período en la Universidad de Liverpool (1907-1908) como profesor de antropología social, el primero con este título en la Gran Bretaña. Su vocación antropológica parece haber sido decidida por las influencias de Tylor, a través sobre todo del libro *Primitive Culture*, y de W. Robertson Smith, un historiador notable y fervoroso discípulo de McLennan.

Una lectura actual de la voluminosa obra de Frazer,[20] aun hecha con la mayor simpatía, no revela la clave del respeto

Malinowski. Se ignoran, con excesiva frecuencia, las raíces "mágicas" (idealistas) tanto del funcionalismo de Malinowski como del estructuralismo de Lévi-Strauss. Véanse los ensayos de E. L. Leach (1965) y de A. Palerm (1969).

[20] Frazer no podía escribir con brevedad sobre ningún asunto. Dos artículos de 1885

y admiración, incluso de la adulación, que lo rodearon hasta el fin de su larga vida. Tampoco lo explica su estilo literario, muy elogiado en su tiempo, pero que hoy quizá no puede ser gustado más que por los amantes de las novelas victorianas. He aquí un ejemplo extremo, sacado de la página final de *La rama dorada*, de su estilo y del abundante uso que hizo de extrañas aunque transparentes metáforas.

...¿Cuál será el color de la tela que los Hados están tejiendo ahora en el susurrante telar del tiempo? ¿Será blanco o rojo? No sabríamos decirlo. Una luz tenue y parpadeante ilumina la parte ya comenzada de la tela. Las nubes y una espesa oscuridad ocultan la otra parte.

Nuestro largo viaje de descubrimiento ha terminado y nuestra barca, al fin en el puerto, ha dejado caer sus velas fatigadas. Una vez más seguimos el camino de Nemi... Miramos hacia atrás y vemos el cielo encendido por el crepúsculo, su gloria dorada descansando sobre Roma como la aureola de un santo moribundo, tocando con una cresta de fuego la cúpula de San Pedro... Llegamos a Nemi y miramos el lago en su hoya profunda, desapareciendo rápidamente entre las sombras crepusculares... El templo de la diosa de las silvas, en verdad, se ha desvanecido y el rey del bosque ya no hace de centinela de la Rama dorada. Pero los bosques de Nemi son todavía verdes, y cuando muere el crepúsculo en el poniente nos llega, traído por el soplo del viento, el tañido de las campanas de la iglesia de Roma tocando el Angelus, *¡Ave María!... ¡Le roi est mort, vive le roi!*

Sería difícil encontrar hoy día un antropólogo profesional que subscribiera siquiera alguna de las interpretaciones principales de Frazer. Sus contribuciones al método etnológico son igualmente poco tolerables, aunque todavía encuentre imitadores. Puede decirse que utilizó su inmensa erudición, y las facilidades

---

sobre el tabú y el totemismo para la *Encyclopaedia Britannica*, se convirtieron en libro y finalmente en los cuatro inmensos volúmenes de *Totemism and Exogamy* (1887). *The Golden Bough* apareció en dos volúmenes en 1890, y acabó en trece volúmenes. La traducción al español, por fortuna, es de una versión abreviada de 1922.

casi infinitas de las grandes bibliotecas británicas, para ilustrar sus ideas con ejemplos tomados de todas partes del mundo y de todos los tiempos. Como dijo Hegel alguna vez, la variedad y la riqueza de la experiencia de la historia humana permiten afirmar cualquier teoría, si es que se eligen con cuidado los datos que deben ilustrarla. La debilidad principal de las teorías formuladas de tal manera está siempre, por supuesto, en los hechos que fueron excluidos de ellas.

Ejemplos típicos de esta técnica inaceptable, que ya Tylor había condenado al exigir que los hechos culturales no se separasen de su contexto social e histórico, se encuentran en cualquier página de Frazer. En el prefacio a *La rama dorada*, que tiene apenas tres planas, y en relación a las reglas de sucesión del sacerdocio de Diana de Aricia, Frazer consigue referirse a supuestas costumbres semejantes de los kazar del sur de Rusia, los buñoro de África, los antiguos babilonios, asirios y judíos, etcétera. En una sola página tomada al azar de *Totemismo y exogamia* se refiere de la misma manera a los omaha, a los habitantes de Wetar, a los sirios y egipcios antiguos, a los negros cimarrones de Guayana, a los dayak y a los samoanos. No se puede menos que recordar las austeras reglas del método comparativo, que expuso hace un siglo Fustel de Coulanges, y que autores como Maine y Tylor aplicaron con tanto rigor.[21]

Cuando se ha dicho todo esto, lo que se ha conseguido es aumentar el enigma de la fama, en apariencia injustificada, de Frazer. La edición abreviada de 1922 de *La rama dorada*, aparecida en rústica en 1957, ha sido reimpresa en 1960, 1963, 1967, 1970, 1971 y 1974. Pero quizá este éxito editorial comience a develar el secreto de Frazer, ya que parece tratarse, en efecto, de su popularidad fuera del círculo de los profesionales. El llamado gran público, dicho de manera no peyorativa, parece tan ansioso hoy como en el siglo pasado por escuchar revelaciones sobre los misterios, reales o supuestos, de la cultura y de la historia humana. No es, a fin de cuentas, una curiosidad esencialmente distinta de la que hizo escribir a Herodoto y a mu-

[21] Véase, en mi *Historia de la etnología*, el volumen *sobre Los evolucionistas* (1976), bajo Fustel de Coulanges y Maine.

chos viajeros y cronistas de la era de las grandes exploraciones geográficas.[22]

Frazer ocupa con justicia una posición importante en la historia de la etnología, si bien su obra constituyó un claro anacronismo ya en su tiempo. Su etnología estaba superada al nacer, gracias a la obra de sus colegas británicos y germánicos. A pesar de ello, sus libros hicieron, quizá, mucho más que los de sus contemporáneos para llevar a la conciencia y al interés públicos las ideas y los hallazgos de la antropología. Algunos de sus temas predilectos, como el totemismo, el tabú, la exogamia, el homicidio ritual, la magia, etcétera, se convirtieron en asuntos favoritos de conversación en sociedades tan rígidas y reprimidas como la británica, y en particular en su clase alta, tan ostensiblemente puritana como hipócrita. Debe haber alguna explicación freudiana de estas preferencias.

Los textos siguientes proceden del voluminoso *Totemism and Exogamy* (1887; 1910), que comenzó de manera modesta como dos artículos para la *Encyclopaedia Britannica*. Ilustran satisfactoriamente las ideas de la época, que todavía no están por completo fuera de circulación. Más que esto, se las encuentra con cierta frecuencia expresadas como conclusiones válidas de la ciencia antropológica, y aplicadas al estudio de algunos rasgos culturales mesoamericanos, como el *tonalismo* y el *nagualismo*. Podría usarse este caso como una ejemplificación más de los riesgos de aplicar sin crítica un modelo artificial –y además erróneo a pesar de su lógica interna– al análisis de fenómenos concretos que requieren, antes que nada, descripciones empíricas adecuadas.

Sobre el tótem

El tótem es una clase de objetos materiales a los que un salvaje mira con respeto supersticioso, creyendo que entre él y cada miembro de la clase existe una relación muy íntima y completamente especial. El nombre deriva... del chipehua... y fue introducido en la literatura, por lo que parece, por J. Long, un intérprete indígena

[22] Véase, de mi *Historia de la etnología*, el volumen sobre *Los precursores* (1974).

del siglo pasado... La conexión entre un hombre y su tótem es mutuamente benéfica: el tótem protege al hombre y el hombre muestra su respeto por el tótem de varias maneras, como no dándole muerte si es un animal, y no cortándolo o recolectándolo si es una planta. El tótem se diferencia del fetiche en que nunca es un individuo aislado, sino siempre una clase de objetos, generalmente de animales o plantas, más raramente de objetos naturales inanimados, y muy raramente de objetos artificiales...

El tótem del clan recibe la reverencia de un grupo de hombres y mujeres que se denominan por el nombre del tótem, se consideran como de una misma sangre, como descendientes de un ancestro común, y están ligados entre sí por obligaciones mutuas y recíprocas, así como por la fe común en el tótem. De esta manera, el totemismo es a la vez un sistema religioso y social... Son varias las penalidades en que se incurre por conducirse irrespetuosamente con el tótem. Los bakalai piensan que si un hombre come su tótem, las mujeres del clan tendrán abortos y darán a luz animales de la clase del tótem... [Sigue una larga serie de ejemplos, supuestamente semejantes, de muchas partes del mundo.]

Totemismo y magia

La explicación general del totemismo, que parecen indicar las ceremonias del *intichiuma*, es que consiste primordialmente en un sistema organizado y cooperativo de magia, cuyo propósito es asegurar a los miembros de la comunidad, por una parte, una provisión abundante de todo aquello que necesitan y, por otra parte, inmunidad ante los peligros y daños a que el hombre está expuesto en su lucha con la naturaleza. De acuerdo con esta teoría, cada grupo totémico estaba encargado de la supervisión y control de algún departamento de la naturaleza, del cual tomaba su nombre y con el que procuraba identificarse hasta donde era posible. Si las cosas que componían el departamento asignado a un grupo particular eran benéficas para el hombre, como en el caso de los animales y plantas comestibles, era deber del grupo cuidarlas y multiplicarlas; si, por otro lado, eran perjudiciales por naturaleza, o podían serlo bajo ciertas circunstancias, como en el caso de bestias hambrientas, serpientes venenosas, lluvia, viento, nieve y así por el esti-

lo, era deber del grupo reprimir y contraactuar estas tendencias nocivas, remediar los daños producidos, y quizá transformarlas en medios de destrucción de los enemigos. Este último aspecto de la magia totémica quizá puede ser descrito como su lado negativo o de remedio, y rara vez aparece en nuestras descripciones del centro de Australia; pero encontraremos ejemplos de otras partes.

Después de esta curiosa interpretación, en la que el sistema totémico resulta extrañamente semejante al ideal de una buena administración imperial de las colonias, Frazer examina la psicología del salvaje.

El totemismo y el pensamiento salvaje

Yo argumentaría en favor de esta explicación hipotética del totemismo diciendo que es sencilla y natural, y que está de entera conformidad tanto con las necesidades prácticas como con los modos de pensar del hombre salvaje. Nada puede ser más natural que comer cuando se está hambriento; beber si se tiene sed; tener un fuego para calentarse si hace frío y brisa fresca cuando se tiene calor; para el salvaje nada parece más sencillo que procurarse estas y otras necesidades y comodidades por medio de las artes mágicas. No necesitamos, entonces, forzar la imaginación para pensar que en tiempos muy antiguos las comunidades humanas se organizaron más o menos deliberadamente con el propósito de conseguir cosas tan naturales por medios que les parecían igualmente sencillos y fáciles.

La primera necesidad del hombre salvaje, como la del civilizado, es el alimento, y esto va de acuerdo con el hecho de que dondequiera que existe el totemismo la mayoría de los totems son invariablemente animales o plantas... cosas que el hombre puede comer. La gran significación de este hecho hasta ahora nos ha sido ocultada por la prohibición tan común de los miembros de un clan totémico de comer su tótem animal o planta. Sin embargo, el descubrimiento de las ceremonias del *intichiuma*... prueba que hemos mirado sólo un lado de la medalla [el de la prohibición]... que es el menos importante... El mismo hombre que en general se abstiene de comer su tótem, sin embargo haría todo lo posible

para permitir que los demás lo coman; no sólo esto, sino que su verdadera tarea y función en la vida es procurar para sus compañeros de tribu el abastecimiento del animal o planta del cual toma su nombre...

Visto bajo esta luz, el totemismo es un sistema totalmente práctico... No hay nada vago o místico en él... [nada] ajeno al pensamiento simple, sensualista y concreto del salvaje... Es la creación de una filosofía cruda y bárbara... La religión no tiene lugar [en ella]... Será después... cuando imaginará a los dioses y les pedirá que muevan los resortes que están fuera de su alcance...

En *La rama dorada* Frazer sigue desarrollando el tema del contraste entre la magia y la religión, considerando los procedimientos mágicos como más próximos y compatibles con el pensamiento científico que la religión. Para Frazer, como después para Malinowski, la magia es una seudociencia. Esta interpretación ejerció gran influencia y sus efectos todavía no han terminado.

Religión y magia

Si la religión implica, primero, una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, segundo, un intento de obtener sus favores, claramente se asume que el curso de la naturaleza es en cierta medida flexible o variable, y que es posible persuadir o inducir a los seres poderosos que la controlan a cambiar en nuestro beneficio la corriente de acontecimientos... [Esta concepción] de la naturaleza se opone directamente a los principios tanto de la magia como de la ciencia, ya que en ambos casos éstos asumen que los procesos de la naturaleza son rígidos e invariables en su operación, y que no pueden modificar su curso por la persuasión... o la intimidación. La diferencia entre estos dos puntos de vista en conflicto responde a la pregunta crucial de si las fuerzas que gobiernan al mundo son conscientes y personales, o inconscientes e impersonales. La religión... asume la primera respuesta... y entra así en un antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia... [La magia] asume... que son fuerzas impersonales las que controlan las cosas, y que éstas pueden ser manejadas por cualquiera

que sepa cómo manipularlas usando las ceremonias y los conjuros apropiados...

La magia... no es sino una aplicación equivocada de los procesos más simples y elementales de la mente... mientras que la religión asume la operación de agentes conscientes y personales, superiores al hombre, detrás de la cortina visible de la naturaleza... Esta conclusión... está confirmada por la observación de los aborígenes de Australia, los salvajes más rudos sobre los cuales disponemos de información; allí se practica universalmente la magia... y parece desconocerse la religión... Todos los hombres son magos, pero ninguno es sacerdote; cada quien piensa que puede influir sobre sus semejantes y el curso de la naturaleza por la magia simpática, pero nadie sueña en propiciar a los dioses con plegarias o sacrificios...

H. Lane-Fox (1827-1900), que agregó a su nombre el más conocido de Pitt-Rivers al recibir la herencia de un mayorazgo, llegó tarde y casi por accidente a la antropología.[23] Educado en el colegio de Sandhurst, semillero de los profesionales del ejército británico, hizo una distinguida carrera militar y alcanzó el grado de general. Su interés por la guerra y por las armas, combinado con la influencia del evolucionismo darwiniano, produjo una obra que dejó huella profunda en la antropología y que es como el reverso de la obra de Frazer. A la concepción de que la evolución de las ideas rige la historia, Pitt-Rivers opone la teoría de que la evolución del hombre está determinada, en último análisis, por el desarrollo de la tecnología y de los artefactos.

Hacia 1851, interesado por el desarrollo del rifle reglamentario del ejército, Pitt-Rivers había comenzado a coleccionar armas de fuego antiguas y modernas. Encargado por sus superiores de mejorar el armamento del ejército, en 1858 publicó un importante artículo[24] en el que aparece con claridad su

[23] A pesar de esto, Pitt-Rivers fue reconocido por sus colegas y por las instituciones académicas como un verdadero profesional. Fue presidente tanto del Instituto de Antropología como de la Sociedad Arqueológica. Véase la nota biográfica de J. Hawkes (1968).

[24] "On the improvement of the rifle as a weapon for general use", en el *Journal of the United Service Institution*, 1858. El artículo muestra, a la manera darwiniana, los efectos acumulativos de una serie de pequeños cambios y alteraciones tanto en el rifle como en las

idea de que las técnicas taxonómicas y la metodología evolucionista de la biología son aplicables al estudio del desarrollo de los artefactos creados por la tecnología humana.

Como escribió H. Balfour:[25] "En el transcurso de sus investigaciones, que se proponían determinar los métodos más adecuados para mejorar el armamento militar... le impresionó profundamente la manera extremadamente gradual de los cambios que permitían realizar las mejoras. Observó que cada adelanto importante en la eficiencia del arma y de cada detalle particular de su estructura, era el producto acumulado de una sucesión de modificaciones muy pequeñas, cada una de las cuales representaba apenas una mejora insignificante sobre la anterior. Al advertir la regularidad sin falla de este proceso de evolución gradual en el caso de las armas de fuego, [Pitt-Rivers] comenzó a creer que los mismos principios probablemente regían también el desarrollo de las demás artes, artefactos e ideas de la humanidad".

Resulta evidente que la posición de Pitt-Rivers va más allá de un mero traslado a la tecnología de los métodos de la biología evolucionista. Darwin sostenía que los componentes de la dotación natural de los seres vivos, seleccionados y modificados por los procesos evolutivos, eran la clave del éxito de su supervivencia. Pitt-Rivers considera que, en el caso del hombre, los productos de la tecnología ocupan un lugar semejante al del equipo biológico en el caso de los animales inferiores. Los artefactos (armas, instrumentos de trabajo, carros, utensilios de cocina, vestimenta, etcétera), son equivalentes de los productos de la naturaleza (garras, colmillos, piel, pelo, patas, etcétera), y cumplen las mismas funciones de adaptación y supervivencia. Dicho de otra manera, el equipo tecnológico creado por la cultura complementa y sustituye al equipo biológico creado por la naturaleza, convirtiéndose así en el factor fundamental y decisivo de la evolución del hombre.

balas. En la misma revista (1867-1869) publicó una serie de interesantes artículos sobre la guerra primitiva ("Primitive warfare").

[25] En un informe de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia, Cambridge, 1904.

La originalidad de Pitt-Rivers no consiste sólo en sus muchas y variadas contribuciones a las técnicas de investigación en etnología y arqueología, a la metodología evolucionista y a la organización de las colecciones museográficas. A la manera de Tylor, con quien colaboró por mucho tiempo, y quizá en forma aún más radical, Pitt-Rivers trata a la ciencia de la cultura como una rama de las ciencias naturales. A la manera de Marx, con quien es dudoso que mantuviera alguna relación, se proponía aplicar a la historia humana el esquema darwiniano de la evolución, colocando a la tecnología en una posición determinante.[26]

Las colecciones etnológicas de Pitt-Rivers, alojadas primero en su casa y al fin entregadas a la Universidad de Oxford, donde permanecen, tienen características especiales y extraordinarias para su época. Como explica él mismo, su interés no consistía en reunir objetos raros, valiosos o artísticos, por lo general procedentes de las altas culturas, sino, por el contrario, objetos ordinarios y típicos de todas partes del mundo y de todos los pueblos. Es decir, un archivo de lo normal y corriente, y no de lo excepcional y extraño.

En vez de estar ordenados por su procedencia geográfica, aunque ésta siempre se indica con exactitud, los objetos están agrupados según su propia naturaleza y de acuerdo con criterios taxonómicos semejantes a los de las ciencias naturales (géneros, especies, variedades). De esta manera resulta posible observar la evolución de un artefacto desde sus formas simples a las más complejas, y estudiar a la vez los procesos de difusión geográfica. Pitt-Rivers llamó sociológica a esta clasificación, probablemente siguiendo a H. Spencer, para contrastarla con las colecciones hechas por los anticuarios y también con aquellas puramente etnográficas.[27]

[26] Escribió Marx en el volumen I de *El capital*: "Darwin nos ha interesado en la historia de la tecnología de la naturaleza; o sea, en la formación de los órganos de las plantas y animales... que sirven como instrumentos de producción para mantener la vida. ¿No merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre... que son las bases materiales de toda organización social? ¿No sería tal historia más fácil de compilar, ya que, como dice Vico, la historia humana difiere de la historia natural en que la primera la hemos hecho nosotros...?"

[27] Es interesante comparar estas ideas museográficas de Pitt-Rivers con las de los arqueólogos

Los textos siguientes proceden del volumen de ensayos *The Evolution of Culture...* (Pitt-Rivers, 1906).[28] Muestran un buen ejemplo del método evolutivo y de las técnicas analíticas empleadas por el autor. Como ocurre en la mayoría de los trabajos de Pitt-Rivers, no hay una formulación sistemática de su teoría general; aun muchas de sus teorías particulares quedan implícitas o apenas indicadas en el texto. Esta circunstancia, agregada quizá al interés casi exclusivo de Pitt-Rivers por la tecnología, explica la escasa atención que le conceden las historias de la etnología escritas con criterios culturalistas.[29]

Sobre la evolución del transporte

La historia del carro es un capítulo de un estudio mucho mayor: el del transporte. La civilización del mundo y la difusión de la cultura están ligadas con los medios de transporte, incluyendo en este término... a los caminos utilizados. No hay duda de que el medio de transporte más primitivo es aquel que un antropólogo americano ha llamado "la bestia humana de carga"... que nunca puede ser reemplazada por completo... La carencia de cualquier otro método de carga es un signo seguro de aquel bajo estado de cultura que llamamos salvajismo. Su uso frecuente en estadios culturales más elevados se debe a la esclavitud... Las grandes obras arquitectónicas y de ingeniería de la antigüedad pagana fueron posibles sólo por medio del trabajo esclavo o forzado. Parece, entonces, que bajo ciertas condiciones el trabajo humano es más económico que el de las bestias. Sin embargo, pronto o tarde el hombre es reemplazado por la bestia en muchos casos, y la bestia a su vez es sustituida por el tren y por otros medios mecánicos de transporte.

---

escandinavos (*cfr.* Palerm, 1976), y con las que prevalecieron en Estados Unidos desde la reacción antievolucionista (véase de C. Wissler, "Doctrine of evolution and anthropology", *American Anthropologist*, 1913, y *The American Indian*, 1917, McMurtrie, Nueva York).

[28] No trato en este volumen los trabajos arqueológicos de Pitt-Rivers, que sus colegas de hoy día consideran de la mejor calidad. Hawkes (1968) dice que sus técnicas de excavación serían extraordinarias incluso ahora, y que sus registros de campo son inmejorables.

[29] Sin embargo, aun el volumen de M. Harris (1968), tan declaradamente materialista, incurre en el mismo defecto. Encuentro, en este caso, mucho más equilibrado el juicio de Penniman (1965) sobre Pitt-Rivers.

Un cargador profesional puede llevar por más tiempo una carga mayor que un hombre ordinario; se han registrado pesos de cincuenta, cien, doscientas libras, a incluso mayores, como cargas usuales en jornadas de un día. Pero tan pronto como el hombre aprendió a domesticar a los animales, descubrió que podían llevar más carga de la que él soportaba. Así, el animal de carga señala el estadio siguiente de desarrollo.

En algunas partes del occidente de Irlanda, donde no hay buenos caminos, todo tiene que ser acarreado por los seres humanos o a lomo de caballos y asnos. Aun donde los caminos son mejores... sólo pueden ser usados para el tráfico a pie, ya que no hay vehículos rodados de ninguna clase... Con la construcción de buenos caminos... han aparecido otros métodos... que son ejemplos de los desarrollos mecánicos más recientes. [Es decir], se han saltado los siglos de lenta transición... [durante los cuales] se descubrió que un animal podía arrastrar un peso mayor que el que cargaba. Un cargador podía llevar 135 libras por siete millas al día y regresar sin carga; pero el mismo hombre puede llevar 150 libras por diez millas al día usando una carretilla.

Cuando los pieles rojas de América mudan sus campamentos, arrastran los postes de las tiendas atados a los caballos, y sobre ellos colocan sus cosas [en bultos amarrados]... Incluso emplean los perros [de la misma manera]... El capitán Burt... [publicó] una ilustración en 1754 de un vehículo [semejante, empleado en el norte de Escocia]... Sir Arthur Mitchell encontró [en Gales], en los años 1863 y 1864, la misma clase de carros sin ruedas... que todavía están en uso en algunas partes de Irlanda... Es interesante notar que estos carros verdaderamente primitivos pueden construirse por entero de madera y cuerda, y que no es preciso usar ninguna clase de metal...

El desarrollo de la rueda

¿Cuál fue el precursor de la rueda? No hay duda de que la rueda deriva, por medio de lentas modificaciones, de un objeto anterior. Hay fuertes indicaciones de que este "eslabón perdido" era un rodillo, pero no se encuentra evidencia positiva de ello... El principio mecánico del rodillo era conocido en la antigüedad remota. Se

acepta generalmente que las grandes piedras de los monumentos megalíticos... se movían de esta manera, así como las grandes estatuas de Asiria y Egipto.

No es suponer demasiado pensar que pudo colocarse un tronco cilíndrico debajo de los palos del carro de deslizamiento [mencionado] a fin de reducir la fricción... El rodillo podía fijarse a los palos mediante vástagos que se movieran libremente en orificios... como en un tipo de carro portugués [ilustrado en la publicación original]... Podemos imaginar un nuevo desarrollo... que consistiría en la reducción de la parte central [del rodillo]... una vez que el hombre descubrió que la eficiencia aumenta al reducir la superficie de fricción y disminuir el peso. *Herr* Stephan... ha descrito... un carro [semejante] de Portugal... y Poesche menciona [una representación idéntica procedente del Egipto antiguo].

Sin embargo, el doctor Hahn... afirma que los vehículos rodados... aparecen sólo en los lugares desde donde se difundió originalmente la agricultura... Piensa que... al principio el carro era un implemento ceremonial consagrado a la gran diosa de la agricultura y la fertilidad, y que sólo más tarde se convirtió en un implemento agrícola secular. Hahn sostiene... que el carro se desarrolló porque ya existía la rueda. La forma más simple de la rueda es un disco perforado en el centro. Se encuentran tales discos de piedra, arcilla, etcétera, en los mismos lugares en que surgió la agricultura; eran, a la vez, implementos y objetos religiosos. O a sea, se trata del disco de la rueca... usado frecuentemente como ofrenda ceremonial... Es suficiente colocar dos o cuatro de estos discos en los extremos de uno o de dos palos, y sobreponer algo al eje, para que resulte un carro... Más tarde, siguiendo este modelo, se hicieron carros grandes que, arrastrados por los animales sagrados de la gran diosa, llevaban la imagen divina...

Muchos estudiosos de las instituciones ceremoniales vacilan en aceptar la posición de Hahn. En primer lugar, no hay razón para creer que la agricultura se descubrió sólo en alguna área de Eurasia, y que desde allí se extendió a la mayor parte del mundo habitable. La evolución del disco de la rueca en carro rodado parece poco probable. Parece más en consonancia con lo que sabemos de la historia de las instituciones y de los implementos sagrados que el carro tenga un origen industrial [en el trabajo], y que apare-

ciera en estrecha conexión con la agricultura. Las operaciones agrícolas han estado siempre estrechamente relacionadas con la religión, y no hay razón para negar que el carro agrícola estuvo desde sus comienzos asociado con el culto agrícola... El doctor Hahn indica que [su hipótesis] se refiere sólo al carro de cuatro ruedas tirado por bueyes... y que después se inventaron los de dos ruedas tirados por caballos, utilizados desde la India a la Gran Bretaña y también en el norte de África... Esta nueva invención [estuvo relacionada] con la domesticación del caballo... y es anterior al uso de los caballos como montura...

La etnografía del carro como historia

Regresemos ahora... a considerar ciertos vehículos rodados que todavía se usan... en las islas británicas. Sus ruedas son de pequeño diámetro y sólidas. Los que describe el capitán Burt [en Escocia]... son modificaciones sencillas del carro deslizante... con ruedas agregadas; unos tienen un cesto de junco colocado entre los palos, detrás del caballo... y otros tienen sobre ellos un armazón en forma de caja. En consecuencia, el cesto o caja queda tan inclinado como lo están los palos de arrastre... En un grabado... publicado en 1791 en Dublin... se ve un carro... en el que las ruedas sólidas y el eje forman una sola pieza sólidamente unida. La única diferencia con nuestro "eslabón perdido"... es que está hecho de diferentes piezas y no de un solo tronco como en el carro portugués que se mencionó... Carros semejantes pueden verse todavía en el norte de Irlanda... A veces las ruedas giran con el eje... pero otras tienen el eje fijo...

No existen en Irlanda los estadios de la evolución [de la rueda sólida] a la rueda con radios... Sin embargo, de la época en que el hierro estaba reemplazando al bronce... se hallan en Europa representaciones de carros de guerra... en las que las ruedas sólidas tienen cuatro perforaciones circulares... y también ruedas con cuatro radios gruesos... [Los carros utilitarios] de Roma y Grecia... siguieron usando ruedas sólidas de mucho grosor... pero hay representaciones de ruedas con tres radios... y más frecuentemente con cuatro... [Sigue una descripción ilustrada de los diferentes tipos griegos y romanos de radios y de las maneras de acoplar la rueda al

eje]... La rueda sólida [pero no de una sola pieza] de la Grecia antigua tiene su contraparte exacta entre los vascos de hoy día [según las descripciones del profesor Telésforo de Arauzadi]... También se encuentran variantes de la misma en la región cántabro-asturiana... en Portugal y Galicia... en las Canarias y entre los indios zuñi de Nuevo México, adonde fue llevada por los españoles...

Todos estos carros agrícolas con ruedas sólidas parecen provenir de la Edad del Bronce temprana y posiblemente del tiempo neolítico. En cambio, las ruedas con radios son quizá descendientes modificados de los carros de guerra que los celtas introdujeron en las islas británicas. Tenemos aquí, en la evolución de la rueda, otro ejemplo del estímulo que la guerra da a las invenciones y perfeccionamientos tecnológicos...

Quizá sea conveniente anticipar que más tarde, cuando la etnología británica se transformó en antropología social, lo hizo abandonando el culturalismo evolucionista y poniendo en su lugar al sociologismo estructural funcionalista. El rechazo consiguiente de la tradición tailoriana resolvió la dicotomía estructura-superestructura, para decirlo en términos marxistas, así como el problema de la evolución de la sociedad y de la cultura, simplemente aboliéndolos. La nueva antropología quiso hacer de la organización y de las relaciones sociales el tema central y prácticamente único de la investigación y de la teoría.

Durante este proceso de cambio, la obra de Frazer y sus seguidores fue relegada al campo de la cultura popular. Los intereses y la obra de Pitt-Rivers, en cambio, encontraron lugar adecuado en el desarrollo de la nueva arqueología británica, que años después debía ayudar a producir un extraordinario renacimiento de la teoría evolucionista, sobre todo por medio de los trabajos de Gordon Childe.

Capítulo 3

Lang y Marett

La larga polémica sobre la antropología de la religión

Las teorías del siglo XIX sobre la evolución de la naturaleza y del hombre habían entrado en conflicto violento con la religión. Muchos científicos y sacerdotes creyeron, por igual, en la existencia de una oposición irreconciliable. El choque entre las ideas de evolución natural y de creación divina encendió una polémica de cuyo apasionamiento resulta difícil hoy hacerse partícipe. Sin embargo, Darwin había sido en extremo cauteloso, evitando mezclar el problema científico de la evolución biológica del hombre y las especies con las creencias religiosas. A pesar de esto, sus adversarios y críticos consiguieron movilizar las fuerzas del sectarismo religioso contra las teorías evolucionistas.

La publicación de los *Principles of Sociology* de Spencer y de *Primitive Culture* de Tylor marca el momento en que los científicos sociales llevan la polémica al campo mismo de la religión. Los evolucionistas insistieron en tratar a la religión como uno más de los grandes fenómenos de la sociedad y la cultura. En contraste con la posición pública de Darwin, cuyo agnosticismo se ha conocido documentalmente sólo un siglo después de la publicación del *Origen de las especies*, las obras de Spencer y Tylor constituían un ataque directo a los prejuicios religiosos. Aunque fuera exclusivamente con fines de estudio, ambos reducían la religión a un artefacto de la cultura y de la evolución,

sometiéndola a los métodos utilizados con éxito para estudiar la organización social, la tecnología o el sistema político.

Según recuerda Andrew Lang (1901), Tylor esperaba que su obra abriría un período de discusiones tan ruidosas como las suscitadas por Darwin. Sin embargo, la reacción inmediata fue débil en el medio intelectual, y casi inexistente entre el público general. La desilusión de Tylor no estuvo justificada a largo plazo. Sabemos ahora que los efectos de *Primitive Culture* fueron como los de un explosivo de acción lenta pero continua y creciente. La religión había conseguido rodearse del muro de su carácter sobrenatural, que la colocaba más allá de lo que resultaba posible y legítimo que estudiase la ciencia. Tylor no se propuso realizar un ataque frontal como aquellos llevados a cabo por los filósofos enciclopedistas, neohegelianos y materialistas. Su método exigía, al parecer sencillamente, que la religión fuera sujeta a la misma clase de estudio y análisis que el resto de la cultura.[30]

Al principio los seguidores de Tylor fueron escasos: Frazer, Lang y Marett figuran entre los más importantes de la Gran Bretaña. En la Europa continental pasaron varios años antes de que se aplicaran las ideas de Tylor, aunque modificando sus métodos y también sus conclusiones. Aparecieron una serie de obras notables, como las de Durkheim, Wundt, Max Weber y Mauss, que establecieron los fundamentos más sólidos de la antropología y la sociología contemporáneas de la religión. En particular el padre Schmidt, un sacerdote católico, aceptó el desafío de Tylor en el propio terreno antropológico y publicó, entre otros, un estudio de gran importancia sobre el origen antiguo de la idea de dios. Durante mucho tiempo pareció que la etnología haría de la religión el tema central de sus investigaciones y de sus elaboraciones teóricas.

La polémica con Tylor comenzó entre los que se consideraban sus discípulos. Ya Frazer había propuesto un esquema

[30] Radin, en su introducción a la edición reciente de *Primitive Culture* (*Cfr.* "Obras citadas"), parece creer que Tylor no dejó de ser un buen creyente cuáquero. Pienso que esto es muy dudoso. Tylor había llegado a posiciones agnósticas muy parecidas a las de otros distinguidos científicos de su tiempo, aunque sin adoptar las actitudes militantes de algunos de ellos.

evolutivo de la religión diferente del tailoriano.[31] Las críticas más severas desde el punto de vista etnológico provinieron de Andrew Lang y de R. R. Marett. Algunos de los temas principales de sus controversias fueron recogidos por los investigadores del continente, en especial Schmidt sobre la antigüedad de la idea de dios, y Wundt sobre el sentimiento religioso difuso entre los pueblos primitivos.

Andrew Lang (1844-1912) es un personaje extraordinario, aun en una época que abundó en figuras excéntricas. En 1874, todavía muy joven, abandonó sus brillantes estudios clásicos en Oxford para dedicarse al periodismo científico y a la divulgación de las ciencias, en particular de la nueva disciplina antropológica. Escribió libros sobre la historia de Escocia y de Francia, con un fuerte sesgo romántico; hizo traducciones de los autores clásicos y trabajos importantes de crítica; colaboró en la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*; compiló leyendas, mitos y relatos populares; publicó cuentos para niños, que tuvieron inmenso éxito; escribió poesía, y fue uno de los investigadores más activos del folklore escocés. Algún adepto a la estadística ha calculado que Lang publicó 120 volúmenes de diversos tamaños; colaboró en otros 150; publicó más de 5 mil ensayos, artículos, reseñas y cartas en revistas y periódicos, y dejó inéditos varios cientos de poemas.

Esta frenética actividad en tantos y tan diversos campos de seguro no favorece la idea de que pudiera ser un crítico serio y eficaz, frente a una figura de la estatura científica de Tylor. La verdad, sin embargo, es que la polémica de Lang anticipa algunas de las correcciones mayores que se hicieron a la antropología tailoriana de la religión. Ejemplo de ello es su rechazo del animismo, a partir del cual evolucionarían las religiones superiores (monoteístas) según Tylor, y su oposición a aceptar la tesis de que todos los pueblos primitivos carecían de la idea de un ser supremo.

[31] Como se mostró en la sección anterior, Frazer establecía una diferencia radical entre magia y religión. Tylor, por el contrario, veía la evolución de la religión como un proceso sin mayores discontinuidades a partir del animismo. Sobre estas cuestiones véase la síntesis de E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*.

Las ideas centrales de Lang sobre el mito también anticipan la obra de algunos autores contemporáneos. Los mitos, afirma, permiten reconstruir los sistemas de pensamiento que subyacen a la conducta humana; son reflejos del sistema cultural, y como tales son también documentos históricos. "Me propongo –escribió– establecer una condición real y demostrable de la mente humana, de la cual el mito es un fruto natural e inevitable." La técnica para realizar esta operación consiste en abstraer los elementos comunes de los mitos como aparecen en todas partes del mundo.[32]

Los textos seleccionados para ilustrar la obra de Lang y su polémica con Tylor y Frazer pertenecen a *The Making of Religion* (1895) y *Magic and Religion* (1901).

Las conclusiones de Tylor expuestas por Lang

Estas conclusiones pueden expresarse brevemente de esta manera. El hombre deriva la concepción de "espíritu" o "alma" de sus reflexiones sobre el fenómeno del dormir, de los sueños, de la muerte, de los espectros y de las experiencias de trances y alucinaciones. El hombre primero rindió culto a las almas de sus parientes muertos, y luego extendió en muchas direcciones la doctrina de los seres espirituales. Los espectros, o bien otras existencias espirituales concebidas de manera análoga, se transformaron en dioses. Finalmente, como resultado de una serie de procesos, uno de los dioses llegó a ser supremo y... se lo consideró al fin como el único Dios existente... Puede parecer innecesario sugerir la conveniencia de revisar un sistema que es a la vez tan simple, tan lógico y aparentemente tan bien fundado en hechos, [pero es lo que me propongo hacer].

Tylor... comienza por rechazar la idea de que cualquier raza conocida esté desprovista de concepciones religiosas [en lo que estamos de acuerdo]... Dice que "el pensamiento y los principios de la cristiandad moderna están ligados a raíces intelectuales que llegan a la edad precristiana y a los orígenes mismos de la civilización, quizá incluso de la misma existencia humana". Asimis-

[32] Sobre Lang, sus teorías sobre el mito y sus contribuciones al folklore, véase Cocchiara (1971).

mo, Tylor propone una "definición mínima de la religión", que consiste en "la creencia en seres espirituales" que aparece "en todas las razas inferiores" que se han conocido... A esta fe primitiva Tylor da el nombre de animismo... que en su forma desarrollada incluye la creencia en el alma y, en un estadio futuro, también incorpora la creencia en deidades y en espíritus subordinados... En sus formas inferiores, o más antiguas, el animismo no tiene relación alguna con la ética...

La crítica a Tylor sobre el ser supremo y la moral

Queremos saber ahora cómo de estas almas surgen los dioses hacedores de las cosas, los padres en el cielo y los amigos y guardianes de la moral... Aquí hemos de tener cuidado en no adoptar la opinión común de que los dioses mejoran, moralmente hablando, en relación directa a los grados de avance de la evolución de la cultura. No es éste el caso, sino con más frecuencia el contrario. Tampoco hemos de aceptar sin crítica lo que dicen Tylor y Huxley, o sea que la alianza de la religión y la moral pertenece... a las religiones que están por encima del salvajismo...

Tenemos que estudiar este capítulo esencial pero ignorado, que es el de la existencia de la creencia en seres superiores entre los salvajes más inferiores, de la creencia en un ser supremo... Hemos de repetir algunas cautelas necesarias... El misionero que no ve al diablo en cada dios extraño suele ver en él a los vestigios de la revelación sobrenatural original... Debemos ponernos en guardia, asimismo, contra el prejuicio antropológico de los misioneros, que después de haber leído a Spencer y Tylor... explican cualquier traza de creencia en un ser supremo por medio del culto a los ancestros... Digamos una vez más... que no siempre es posible probar que esta creencia entre los salvajes haya sido adquirida de los europeos... ni que sus ideas morales tengan el mismo origen... [Sigue una larga exposición de casos etnográficos para documentar sus opiniones.]

La creencia en un ser supremo, según la hipótesis [de Tylor], es la más reciente en el proceso de evolución, y en consecuencia deberíamos encontrarla como la más potente. Sin embargo, la hallamos desechada y medio olvidada, desdeñada o ridiculizada donde la creencia en el animismo estaba en pleno vigor. Hemos

demostrado que la antropología ha simplificado su tarea al desconocer que un rasgo esencial del credo de las razas más bajas y menos desarrolladas es la alianza prevaleciente de la ética con la religión... Hemos examinado en detalle varias religiones de las razas más remotas, atrasadas y menos contaminadas por las enseñanzas cristianas y judías... y hemos encontrado la idea de un ser relativamente supremo, un creador, un legislador de la moral... Hemos mostrado que la teoría antropológica sobre la evolución de Dios a partir de los espíritus de ninguna manera explica la concepción salvaje de un ser supremo... Este ser supremo... puede ser, aunque no podamos probarlo históricamente, anterior a las primeras nociones de los espíritus y de las almas...

Hemos seguido el curso de la idea de un ser supremo en las creencias de las razas que se fueron elevando en la escala de la cultura material, y hemos demostrado que esta idea fue arrinconada por la competencia de espíritus insaciables pero útiles, de deidades-espectros y de fantasmas de los ancestros... Las instituciones aristocráticas alimentaron el politeísmo, oscureciendo y superponiéndose a la idea del ser supremo, o bien convirtiendo a éste en un mero dios emperador o rey... En mi hipótesis... existen dos fuentes principales de la religión: 1) la creencia, cuyo origen desconocemos, en un padre y juez de los hombres, poderoso, moral, eterno y omnisciente; 2) la creencia... en que algo del hombre sobrevive a la tumba...

La crítica a Frazer sobre magia y religión

El pecado de la magia es como el de la rebelión... Una persona que trata de conseguir sus fines por medio de la brujería se rebela contra el dios o los dioses cuya intercesión debería buscar... Hay dos clases principales de magia o brujería. Una es la que usa la gente que piensa que las cosas que se parecen... se influyen mutuamente: se encuentra una piedra de forma semejante a un yame, y se siembra en la huerta... De la misma manera, la parte influye sobre el todo: se queman cabellos de una persona, y la persona tiene fiebre. Los objetos hechos [artificialmente] a semejanza de otros actúan de la misma forma... La otra clase de magia actúa por medio de conjuros que fuerzan a los espíritus y a las deidades a hacer lo que

el mago quiere. Esta clase de magia puede confundirse con la religión cuando las ceremonias son solamente plegarias simbólicas [y no conjuros]; la intención del conjuro es mágica y rebelde...

Tales son, dichos brevemente, los puntos de contraste y de contacto entre la magia y la religión... Frazer se pregunta... si la magia no ha precedido a la religión en todas partes. ¿No habrán tratado los hombres de asegurar el cumplimiento de sus deseos... por medio de la magia, antes de que inventaran a los dioses, y al inventarlos trataron de conseguir con plegarias lo que la magia no les daba, según ya habían aprendido por experiencia? Esta cuestión no puede resolverse históricamente, ya que aun si encontramos una raza que tiene magia pero no religión, no podemos estar seguros de que alguna vez tuviera una religión que abandonó...

Todo depende de nuestra definición de la religión... Frazer la define como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre, que se cree que dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Sin embargo, esta definición no incluye todo aquello que usualmente entendemos por religión. Si los hombres creen en un ser poderoso que originalmente hizo las cosas... existe ahí un germen del que pueden surgir ideas de afecto y deberes hacia aquel ser. Nadie puede negar que éstas son ideas religiosas, por más que no aparezcan en la definición de Frazer. Aunque estos creyentes no hagan [propiciaciones o conciliaciones], sin duda no puede decirse que son irreligiosos... Un hombre puede creer en Dios... y su única plegaria puede ser "Hágase tu voluntad", pero no le falta religión, sino sólo en el sentido de la definición de Frazer...

Si no negamos el nombre de religión a la creencia especulativa en un poder superior al hombre; ni a la creencia moral en que sanciona la conducta; ni a la creencia emocional de que ama a sus hijos, entonces esta creencia es religión... La conciliación de los poderes superiores por medio de la plegaria y el sacrificio es religión, pero no es la totalidad de la religión... Frazer establece su teoría del origen de la religión sólo después de haber limitado su definición de la religión...

R. R. Marett (1866-1943) es otro de los clasicistas británicos atraídos al campo de la nueva antropología académica. Su inte-

rés parece que se despertó en Oxford al escribir un ensayo sobre la ética de los salvajes, tema muy debatido entonces, en especial por Spencer, Huxley y Tylor, dentro de la cuestión general del origen y evolución de la religión. La influencia intelectual de Tylor fue determinante tanto en la vocación profesional de Marett como en sus intereses antropológicos.

La contribución de Marett a la profesionalización de la antropología es importante. En 1905 colaboró en la organización del primer programa formal de estudios en Oxford, que debía conducir a la concesión de un diploma en antropología. En este nuevo programa comenzaron a trabajar numerosos futuros funcionarios de la administración colonial británica, así como los misioneros que estaban entre sus ayudantes más valiosos.[33] Marett sucedió a Tylor en su posición en la universidad, y en 1934 entregó la cátedra a Radcliffe-Brown, presidiendo el período de transición desde el predominio del evolucionismo del siglo XIX a la conquista de la hegemonía académica por la antropología social.[34]

Marett no fue investigador de campo, como no lo fueron Tylor, Frazer ni Lang. Este defecto constituyó una de las mayores limitaciones de la etnología británica de este período. Tampoco fue autor de grandes obras voluminosas al estilo de Frazer, o un émulo de la incansable productividad de Lang. Los libros de Marett, pocos en número, son colecciones de ensayos y de conferencias. La excepción es *Anthropology* (1912), una introducción general a la disciplina, que a pesar de su mayor modernidad con respecto al volumen de Tylor de 1881, jamás consiguió reemplazarlo.[35]

La principal crítica de Marett a las teorías de la religión de Tylor y de Frazer consiste en oponer la emoción al intelecto. Considera que sus interpretaciones son construcciones casi puramente intelectuales, que dejan poco lugar a los senti-

[33] Las conexiones históricas y estructural-funcionales entre la antropología y el sistema colonial constituirán un tema central del volumen de la *Historia de la etnología* dedicado a la antropología social.

[34] Sobre la carrera profesional de Marett véanse Penniman (1965) y Cocchiara (1971).

[35] Con pésimo sentido, tanto del desarrollo histórico de la antropología como del valor del volumen de Marett, la *Antropología* fue traducida al español y publicada en 1931.

mientos. Marett sostiene que antes de la fase animista de Tylor existió una etapa, que denomina preanimista,[36] caracterizada por un sentimiento potente pero difuso del cual surgen las ideas mágico-religiosas y la creencia en seres espirituales.

Los textos siguientes proceden del volumen de ensayos *The Threshold of Religion* (1900). En esta selección se da especial relevancia al papel de la psicología social en la antropología de la religión, un enfoque que cobró creciente importancia en los años siguientes, particularmente en Francia y Europa Central.

Magia y religión

No intento, de ninguna manera, abolir la diferencia que establece Frazer entre magia y religión. Por el contrario, considero que es una distinción [analítica] de primera importancia... pero que no hay que llevarla demasiado lejos. La cuestión que me propongo discutir aquí es la siguiente: ¿contribuye el conjuro a generar la plegaria? Si es así, ¿cómo? El conjuro pertenece a la magia, y la plegaria a la religión. Lo que hacemos entonces... es atacar el problema de si la magia contribuye o no a generar la religión...

Yo supongo, primero, la existencia de una fase con ciertas creencias propias a la infancia del pensamiento; es decir, aceptadas sin discusión, en el espíritu de una fe ingenua, aunque de hecho sean ilusorias. Llamaré "magia rudimentaria" a las prácticas correspondientes a esta creencia ingenua. Segundo, supongo la aparición más tardía de una cierta impresión de que estas creencias son, a fin de cuentas, ilusorias; pero esta impresión no consigue todavía invalidarlas. A esta fase la llamaré de la "magia desarrollada". Semejante magia, que incorpora una realidad que en cierta medida trasciende a las apariencias, se convierte consecuentemente en un misterio. Como tal misterio, tiende a caer en la esfera de la religión... ya que yo defino el objeto de la religión como algo que es percibido como misterio y tratado de esta manera...

[36] Esta hipótesis y la terminología correspondiente fue acogida por Wundt en su *Völkerpsychologie*, y ejerció mucha influencia en el centro de Europa.

La posición de Frazer... es la siguiente: la magia es una condición negativa, y no positiva, del surgimiento de la religión. El fracaso de la magia es la oportunidad de la religión. De ahí se desprende que pueda decirse que ayuda a generar la religión... pero no hace ninguna contribución positiva, sea en forma o en contenido...

[Por mi parte quisiera] encontrar suficientes razones para asumir que... la magia en un principio no tenía relación alguna con la religión, o sea, que era originalmente *sui generis*... Esto no significa lo mismo que dice Frazer, quien postula una "edad de la magia" durante la cual la religión no existía. Mi supuesto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que alguna suerte de religión existía a la vez que la magia... Incluso podría mostrarse que la magia puede generar alguna clase de religión...

Interpretaciones psicológicas

Frazer afirma que la magia puede ser deducida de manera inmediata de los procesos elementales del razonamiento, indicando con ello las leyes de la asociación, o más específicamente las leyes de asociación por semejanza y por contigüidad en el tiempo y en el espacio... No hay duda de que, hace una generación, estas expresiones hubieran sido aceptadas sin discusión, ya que dominaba entonces la llamada escuela de la "experiencia"... Hoy día, sin embargo, ningún psicólogo serio considera... que la asociación... baste para explicar los procesos del razonamiento y del pensamiento... [Por otra parte] Frazer exagera los resultados del puro raciocinio... y habla de la magia como de una "filosofía" con "principios" a partir de los cuales el salvaje hace "inferencias" y "conclusiones", etcétera. Todo esto... es una falacia... en la cual el observador parece confundir su pensamiento con el del observado...

[De todas maneras], hay buenas razones para respetar la tradición británica de que la psicología debe presidir las investigaciones comparadas de la religión. Lo que hay que hacer explícito... es que este papel debe tomarlo la psicología social y no la individual... Resulta absolutamente necesario asumir... que las almas se comunican... y que al comunicarse se hacen más o menos complementarias dentro de un sistema social. Para ciertos y determinados

propósitos... la psicología encuentra conveniente hacer abstracción de la dimensión social, pero no hay que olvidar un solo momento que al hacerlo así estamos tratando con un ser enteramente abstracto, con una ficción...

Es un profundo error... pretender deducir los fenómenos de la magia a partir del funcionamiento en la mente individual de las leyes de la asociación... Si se traslada a un niño de un medio salvaje a otro civilizado, o al revés, ¿qué resultará? ¿Un joven totémico en un caso y un joven cristiano en el otro? ¿O bien el niño adquirirá la religión de la sociedad que lo cría y lo educa? Incluso después de tomar en cuenta el hecho de que cada niño reacciona de manera individual a la educación, ¿quedará duda de que la suprema influencia determinante es la del factor social?

La religión como institución social

Si la religión es asunto de la psicología social y no de la individual, ¿en qué forma pueden presentarse sus leyes o tendencias? Como acabo de indicar, la religión está tan estrechamente ligada a la organización particular de la sociedad, que abandonar una significa romper con la otra. ¿Podemos dar un paso más y decir que una religión es... una institución social? Ciertamente que no, a menos que hablemos en sentido muy general. Lo que debe decirse es que la religión se materializa, se incorpora, se establece en la institución o instituciones correspondientes... En vista de la independencia funcional del espíritu... el significado y el propósito determinante de la religión histórica... y sus leyes o tendencias, pueden ser descritos en términos apropiados al espíritu...

Supongamos que deseamos explicar el totemismo de una tribu australiana. Hay sólo una manera apropiada y esencial de hacerlo, que consiste en describir su sentido y propósito general por medio de lo que Seignobos llamaría una *formule d'ensemble*. ¿Quiere decir esto que nos obligamos a afirmar que tal sentido y propósito existen? Por supuesto que sí. Pero, ¿para quién existe este sentido? Por cierto que no para un individuo de la tribu tomado al azar, ni siquiera para un jefe anciano, sino para la sociedad en su conjunto. Si deseamos evitar la falacia psicológica, el error de dejar que nuestros sentimientos se mezclen con lo que debe ser

observado impersonalmente, debemos fijar nuestros ojos en el significado y propósito que el totemismo tiene para ellos, no para nosotros, y para ellos no como individuos sino como grupo...

[Es necesario, asimismo, tomar en cuenta] que de todas las actividades espirituales del hombre, la religión es la que más depende de la forma; el ritual es la segunda naturaleza de la religión... En la sociedad salvaje el rito es una especie de referencia a la norma... [El investigador] social debe describir los ritos como se presentan externamente...

La prolongada discusión sobre la religión y la magia, comenzada por Tylor y Spencer y seguida por Durkheim, Schmidt, Wundt y otros, apenas necesita explicación. Se trata de fenómenos que ocupan lugares tan centrales en la cultura y la sociedad que no podía escapar a la inquisición y reflexión científicas. Por otra parte, los evolucionistas, que habían sido atacados desde el sector religioso, llevaron la polémica al terreno de sus adversarios, aplicando la teoría y los métodos de la evolución a la religión misma. Aunque esta posición a veces fue calificada de sacrílega, no tardaron en aceptarla numerosos antropólogos creyentes, en particular los católicos de la escuela de Viena.

Resulta sorprendente que, a pesar de la insistencia de los antropólogos británicos por estudiar a la religión como una institución social y un fenómeno cultural, tanto sus descripciones como sus análisis concretos hicieran abstracción del contexto de la sociedad y la cultura. Con raras excepciones, la tendencia dominante consistió en tratar a la religión como un fenómeno *sui generis*. Es decir, más como el producto especial y directo de la actividad mental y de su desarrollo, que como el resultado de las transformaciones de la totalidad de la cultura y la sociedad. De ahí las tentativas poco exitosas de aplicar la psicología al estudio antropológico de la magia y la religión.

Igualmente sorprendente es la interpretación «a distancia» que se practicó, utilizando fuentes escritas poco confiables, constituidas en su mayoría por relatos de misioneros, viajeros y funcionarios. Es cierto que la tradición del trabajo de campo etnológico todavía no estaba bien establecida. Sin embargo, Tylor ya había promovido algunas expediciones científi-

cas desde Inglaterra, y la idea de la necesidad de la investigación estaba aceptada. A pesar de todo, autores como Frazer, Lang y Marett nunca participaron en trabajos etnológicos de campo. En consecuencia, el «salvaje», su sociedad y su cultura, fueron siempre para ellos abstracciones de gabinete y nunca realidades vividas y experimentadas.

Resulta interesante notar, asimismo, que los antropólogos británicos no trataron de aplicar los métodos de su disciplina al estudio de la religión en su propio país. Por supuesto, la convención general establecía que la etnología era conveniente sólo para el estudio de los «salvajes» y «primitivos» y para la administración colonial. En el campo de la antropología y la sociología de la religión de las culturas occidentales, hubo que esperar los resultados de las obras más tardías de Max Weber y Durkheim.

Capítulo 4
Galton
Sobre el reduccionismo psicológico y el racismo

De acuerdo con la famosa definición de Tylor, la cultura es un producto social. Es decir, es el resultado de la incesante actividad global de la sociedad humana a lo largo de toda su historia. La cultura no puede considerarse como un mero agregado de contribuciones individuales, de la misma manera que la sociedad no puede verse como la simple suma de sus miembros. El protagonista de la cultura es la sociedad en su conjunto, y la historia total es el escenario donde desarrolla su acción creadora. La concepción tailoriana de la cultura reserva a los Robinsones tan poco lugar como el que le deja la teoría marxista de la economía política. Para Tylor, como para Marx, el hombre abstracto no existe; el hombre concreto que le preocupa es el hombre histórico-social.[37]

La evolución de la cultura, en el esquema tailoriano, consiste de una serie de procesos que tienen lugar a lo largo de una enorme magnitud de tiempo, y que se realiza por medio de la continua producción, transmisión, selección y acumula-

[37] No es aquí el lugar adecuado para discutir los paralelismos entre algunos etnólogos del siglo XIX y Marx. Desde luego, Marx estudió y anotó profusamente autores como Tylor, Morgan, Maine, etcétera. Véanse los volúmenes de L. Krader, *Karl Marx: The Ethnological Notebooks* y *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (ambos publicados en Assen, Holanda, 1972 y 1975).

ción social de infinitos cambios. Pitt-Rivers aplicó esta concepción general a la descripción y análisis de la evolución de la tecnología. Esta idea de la evolución de ningún modo elimina o desconoce la posibilidad y la realidad de las transformaciones rápidas y globales. Por el contrario, considera el cambio revolucionario de manera semejante a como lo hace la teoría de Marx. Es decir, como un momento en que la acumulación de los cambios obliga a una reestructuración del conjunto de la sociedad y de la cultura. Sin embargo, mientras Marx concluyó que el motor principal de la evolución moderna es el conflicto y la lucha de clases, Tylor se inclinó por la eficacia de las reformas guiadas por la ciencia social.

En el marco de semejante sistema conceptual el individuo desaparece absorbido por la enormidad y la complejidad de la dimensión temporal y social de la cultura. Las consecuencias metodológicas son evidentes. El estudio y análisis de la cultura sólo pueden realizarse dentro de contextos sociales históricos. La observación de la conducta individual es uno de los caminos posibles para la investigación, pero no puede explicar la conducta social. La explicación de la cultura y de la sociedad no es reductible a la psicología individual, pero esta última probablemente es explicable en términos de sus contextos sociales y culturales.

Los planteamientos anteriores son congruentes con la posición teórica general de Tylor. Sin embargo, se encuentran en Tylor suficientes elementos de ambigüedad y aun de contradicción para explicar la bifurcación de su escuela en la dirección del reduccionismo psicológico. La coyuntura para la aparición de esta tendencia, que sufriría bien pronto el ataque de la crítica lúcida de Durkheim, fue la polémica sobre la religión. En el transcurso de esta discusión Marett abrió de par en par las puertas de la antropología a las explicaciones psicologistas, pero es evidente que pudo hacerlo apoyándose en Tylor.[38]

[38] La oposición tradicional de los antropólogos va dirigida contra el reduccionismo psicológico en la interpretación de los fenómenos sociales y culturales. No se dirige contra la psicología misma. Lo que se postula es la realidad de la autonomía de los campos respectivos de estudio y la necesidad teórica y metodológica consiguiente de tratar cada campo de manera igualmente autónoma. Las exigencias de naturaleza interdisciplinaria para lle-

Tylor había sostenido con vehemencia la tesis de la llamada unidad psíquica de la humanidad, tomada en apariencia de la etnología germánica, pero quizá también derivada de las hipótesis monogenistas del hombre. En el sistema conceptual tailoriano la idea de la unidad psíquica jugó, cuando menos, dos papeles muy importantes. Sirvió, en primer lugar, para combatir los prejuicios racistas y sostener, como hicieron los etnólogos españoles del siglo XVI, la posición que afirmaba la igualdad de todos los seres humanos.[39] Sirvió, en segundo lugar, para sostener la validez del método comparativo etnológico y etnohistórico, ya que Tylor pensaba que sólo por medio de la unidad psíquica se explica que las mismas causas puedan generar los mismos efectos culturales en lugares y tiempos distintos.

Una vez aceptada la tesis de la unidad psíquica como un recurso necesario del método histórico y comparativo, se hicieron patentes ciertas dificultades. La mayor de ellas consistía en la explicación de las diferencias del nivel de desarrollo cultural de las sociedades humanas. En efecto, ¿cómo explicar la enorme distancia evolutiva que separa las culturas de los grupos más primitivos y de los más civilizados sin abandonar la idea de su unidad psíquica? Tylor a veces escribió sobre un «desarrollo de la mente», que correría paralelamente al desarrollo cultural. Con cierto escepticismo Spencer había indicado la misma posibilidad, pidiendo las pruebas que no existían –y que nunca se han encontrado– de diferencias bien marcadas en la estructura y funciones del cerebro de los primitivos y de los civilizados. Morgan había afirmado que «nos vemos llevados a reconocer que existe un crecimiento gradual del cerebro», pero no está claro si se refería a las razas humanas o a la evolución desde los antropoides al hombre.

La confusión surgió en el momento en que algunos etnólogos, y a veces el mismo Tylor, abandonaron el concepto

gar a una explicación totalizadora del hombre, la cultura, la sociedad y la historia, se plantean en otro plano. O sea, en el nivel de la integración de las ciencias, y de ninguna manera en el de la reducción de una ciencia a otra.

[39] Esta coincidencia es curiosa pero no casual, ya que todos ellos sostenían la tesis monogenista del hombre (creacionista en un caso y evolucionista en el otro) y reflexionaban a partir de un amplio conocimiento etnológico de las culturas no europeas.

de cultura como un producto social y atribuyeron a la mente la capacidad de crear la cultura independientemente de la sociedad y la historia. Como consecuencia de esta actitud, generada en gran medida durante la polémica británica sobre la religión, se estableció un falso dualismo. La mente no podía crear algo superior a sí misma. Los niveles más altos de desarrollo cultural debían explicarse por medio de mentes más desarrolladas. La ciencia de la cultura era reductible, entonces, a la psicología, a la ciencia que se ocupa de la mente humana, de su funcionamiento y de su desarrollo.

La postura del reduccionismo psicológico en la etnología no sólo destruía la interrelación dialéctica de sociedad, cultura, historia y mente, sino que, paradójicamente, eliminaba también la idea de la unidad psíquica de la humanidad. En contra de las reiteradas experiencias de la antropología, el primitivo pasaba a serlo, no por su cultura, sino por su mente cualitativamente inferior a la del civilizado.[40] El racismo y el imperialismo estaban justificados. La etnología quedaba reducida al papel de una disciplina puramente descriptiva, la etnografía, cuyos datos e informaciones tendrían que ser analizados a interpretados en los términos de otra ciencia.[41]

Quien expresó con mayor claridad tanto las relaciones entre el reduccionismo psicológico y el racismo como la preeminencia atribuida a la nueva ciencia de la mente, fue Francis Galton, que no sólo fue uno de los autores de la conmoción sino su factor principal en Inglaterra. «Me propongo mostrar en este libro –escribió– que las habilidades naturales del hombre derivan de la herencia, exactamente bajo las mismas limitaciones que las formas y rasgos físicos de todo el mundo orgánico. La civilización –agregaba– es el fruto necesario de la inteligencia superior.» La civilización, su progreso y su extensión por el mundo, establecen para las razas humanas condiciones seme-

[40] Véase el volumen de Carmen Viqueira, *Percepción y cultura: Un enfoque ecológico* (Ediciones de La Casa Chata, México, 1977).

[41] Con cierta deliberación he recargado las tintas de este cuadro. Mi propósito es el de hacer comprender el vigor, que a veces parece exagerado, de la reacción antropológica contra el reduccionismo psicológico.

jantes a las que los cambios geológicos establecen para las especies animales. Uno de los resultados de la civilización es la destrucción de las razas salvajes, que es mayor y más rápida que la de los animales afectados por los cambios geológicos, ya que estas razas son incapaces de responder a las exigencias de una cultura superior.[42]

La influencia de Galton sobre los etnólogos no es fácil de comprender sin recurrir a algunos factores de contexto histórico y social.[43] Durante el siglo XVIII el feudalismo francés se encontró bajo el ataque simultáneo del absolutismo monárquico, de la burguesía, de los intelectuales y del campesinado. El conde de Boulainvilliers escribió entonces una defensa de la aristocracia, en la que sostenía que la nobleza de sangre francesa provenía de una raza superior, los francos, mientras que la gente común descendía de la raza inferior celta (*cfr. Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 1727). Durante la primera mitad del siglo XIX el esclavismo norteamericano estaba bajo severa crítica. S. G. Morton, entre otros, defendió la esclavitud sobre la base de la inferioridad natural del negro, que representaba el nivel más bajo de la humanidad y tenía, probablemente, un origen biológico diferente del de los blancos (*cfr. Crania americana*, 1839). En la segunda mitad del siglo XIX Galton asume, con argumentos racistas semejantes, la defensa de las clases dominantes en las naciones capitalistas y la justificación del imperialismo en los países colonizados.

Galton hizo mucho más que repetir los prejuicios vulgares del racismo tradicional. Procuró darles fundamentos científicos, buscados en las teorías darwinistas sobre la evolución biológica y en la determinación y medición de las habilidades intelectuales.[44] Los resultados de este esfuerzo trascendieron los

[42] Estas ideas de Galton se encuentran principalmente en dos libros: *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences* (1869) e *Inquiries into Human Faculty and its Development* (1883).

[43] Véase el inteligente examen que hizo de esta cuestión Franz Boas en 1911 (*The Mind of Primitive Man*, edición revisada, The Free Press, Nueva York, 1963). Sin embargo, Boas estuvo sujeto también a la fascinación de Galton, aunque no cayó en el racismo. En sus obras, lo mismo que en la *Historia de la etnología* de Lowie, se halla mucha admiración y muy poca crítica de Galton.

[44] Sobre la vida, la obra y las ideas de Galton, véase la obra apologética de su discípulo y

propósitos meramente racistas, y contribuyeron al desarrollo de varias nuevas e importantes disciplinas y técnicas de investigación, como la psicometría, las pruebas mentales, la biometría, la eugenesia y la estadística. Los historiadores de la psicología consideran a Galton como uno de sus genios fundadores, pero suelen pasar con excesiva ligereza sobre las motivaciones y las implicaciones racistas del psicologismo galtoniano.

Francis Galton (1822-1911) hizo estudios de medicina en Birmingham y Londres, y de matemáticas y mecánica en Cambridge, sin terminarlos. Heredero de una fortuna importante, dedicó varios años a viajes y exploraciones, durante los cuales desarrolló su interés por la geografía y la etnología. Investigó la meteorología y confeccionó las primeras cartas del tiempo de Inglaterra. Estudió las obras de Darwin y aplicó sus teorías a la herencia de la inteligencia, utilizando para ello instrumentos matemáticos y desarrollando nuevos métodos estadísticos. Colaboró con Tylor en la redacción de la primera versión de *Notes and Queries* (*cfr.* nota 14). Propuso el uso de las huellas dactilares como medio seguro de identificación. Inició las investigaciones de eugenesia, para lo cual fundó un laboratorio en Londres. La variedad de sus múltiples intereses le permitió obtener resultados brillantes y originales, combinando ideas y técnicas muy diferentes, pero también le impidió la profundización real en algún campo determinado y dio a toda su obra un colorido diletantista.

Los textos que se incluyen proceden de los libros de Galton *Hereditary Genius...* (1869) e *Inquiries...* (1883). Se han seleccionado tomando en cuenta la polémica de los etnólogos sobre el reduccionismo psicológico y las doctrinas racistas.

Sobre la medición de la habilidad y el método estadístico

[Mi] propósito principal consiste en investigar si las habilidades naturales se transmiten hereditariamente y en este caso en qué gra-

colaborador Karl Pearson (*The Life, Letters and Labours of Francis Galton*, 3 vol., 1914-1930, Cambridge).

do. Este propósito no podía cumplirse... sin establecer previamente una clasificación de la habilidad de acuerdo a una cierta escala... Mi plan... es mostrar que una excelente reputación es una prueba bastante exacta de un alto grado de habilidad... Consideraré la vida social y profesional como un examen continuo, en el que todos somos candidatos para conseguir el éxito ante la buena opinión de los demás...[45]

El método que voy a emplear [para establecer la escala] está basado en la ley que los matemáticos llaman de «frecuencia del error», que fue establecida para averiguar la frecuencia con que pueden ocurrir ciertas cantidades proporcionales de error en las operaciones astronómicas y geodésicas y, en consecuencia, poder estimar los valores probablemente más próximos a la verdad a partir de un cierto número de mediciones ligeramente discrepantes de un mismo hecho.

Ya Quételet aplicó este método a las proporciones del cuerpo humano, alegando, por ejemplo, que las diferencias de estatura entre los hombres de una misma raza pueden tratarse *teóricamente* como si fueran errores hechos por la naturaleza al tratar de moldear a los individuos... de acuerdo con el mismo patrón ideal... Yo aplico esta misma ley a las facultades mentales... a fin de obtener «una escala de la habilidad...»

De los resultados obtenidos con los franceses y escoceses [en la medición de la estatura] deduzco que si tuviéramos mediciones de los adultos varones de las islas británicas encontraríamos que muestran... la misma ley de desviación del promedio... Si éste es el caso con la estatura, lo mismo ocurrirá con otros rasgos físicos, como la circunferencia de la cabeza, el tamaño del cerebro, el peso de la materia gris... etcétera, y de aquí que también ocurrirá lo mismo con la habilidad mental... Esto es, precisamente, lo que

[45] Galton seleccionó individuos de eminencia reconocida en la iglesia, el estado y las profesiones; estableció sus genealogías, y determinó el número de sus parientes que habían alcanzado posiciones semejantes. El resultado parecía mostrar que existía una aristocracia del talento en la Gran Bretaña. En realidad, lo que mostró fue la existencia de una oligarquía de familias capaces de monopolizar la educación superior, el acceso a los puestos públicos, etcétera. Dicho de otra manera, el método usado enseña lo contrario de lo que pretendía demostrar Galton. O sea, muestra la naturaleza determinante de los factores sociales sobre los individuales.

trato de mostrar... O sea que entre los habitantes de las islas británicas debe existir un promedio bastante constante de habilidad mental, y que las desviaciones de este promedio –hacia arriba los genios y hacia abajo los estúpidos– deben seguir la ley que rige las desviaciones de todos los promedios verdaderos... Así llegamos a la conclusión innegable... de que los hombres eminentemente dotados están tan por encima de la mediocridad como los idiotas están por debajo de ella...

Sobre el valor de las razas

Cada raza bien establecida posee necesariamente una adaptación peculiar a las condiciones en que ha vivido, de acuerdo con las leyes de selección natural de Darwin. Por el momento, sin embargo, no me ocuparé de la mayor parte de las aptitudes, sino sólo de aquellas que aparecen en una forma u otra en las civilizaciones superiores. Podemos advertir la llegada de un tiempo en que la civilización, ahora dispersa, débil y superficial... se extenderá sobre todo el globo. Es seguro que esto ocurrirá, porque la civilización es el fruto necesario de la inteligencia superior... La inteligencia es una ventaja tan grande como la fortaleza física o cualquier otra dotación natural... Entre dos variedades de la misma raza animal igualmente dotadas en otros aspectos, la más inteligente es la que prevalecerá en la lucha por la vida...

Comparemos a la raza negra con la anglosajona con respecto a aquellas cualidades capaces de producir jueces, estadistas, comandantes, hombres de letras y ciencias, poetas, artistas y teólogos... La raza negra ha producido a veces, pero muy raramente, hombres como Toussaint L'Ouverture, que son de la clase F [en el sistema de clasificación de Galton]... mostrando una diferencia de no menos de 2 grados entre las razas negra y blanca... La raza negra no es enteramente deficiente en la producción de hombres capaces de ser buenos agentes y, mercaderes prósperos... por encima de los promedios C y D de los blancos... El número de aquellos que debemos llamar medio tontos es muy alto entre los negros. Los libros que describen a los sirvientes negros en América están llenos de ejemplos de ello. Me impresionó el mismo hecho cuando viajé por África... Los errores que cometían los negros en sus propios asun-

tos eran tan infantiles, estúpidos y simples, que con frecuencia me hicieron avergonzar de mi propia especie...

Natura y cultura: el ejemplo de los animales domésticos

El hombre es un animal tan educable que resulta difícil diferenciar la parte de su carácter que ha adquirido por medio de la educación y las circunstancias, de aquella parte que estaba en su constitución original. Su carácter es extremadamente complejo, incluso en los miembros de las razas salvajes más simples y puras, y lo es más en las razas civilizadas que, por haber escapado hace mucho del rigor total de la selección natural, se han hecho más mestizas que las de cualquier otro animal...

Uno de los cambios más notables... es el que corresponde al paso de las edades oscuras al Renacimiento. En el primer caso, las mentes de los hombres estaban poseídas totalmente por el trabajo rutinario, copiando lo que sus ancestros habían hecho, degradados a la imitación servil, esclavos del pasado. En el segundo caso, alguna circunstancia o idea desacreditó a las autoridades que impedían el crecimiento intelectual... y la mente quedó libre... Estas eras de súbito progreso intelectual no pueden atribuirse a alguna modificación de las facultades naturales de la raza, porque no ha habido tiempo suficiente para ello; se trata de que estas facultades se canalizan en direcciones más productivas...

Sabemos, sin embargo... que los espacios de las provincias respectivas de natura y cultura son totalmente diferentes, aunque sus fronteras puedan ser imprecisas... Quisiera, a este objeto, dirigir la atención a las evidencias que se desprenden de las condiciones bajo las cuales parece haberse domesticado a los animales. Se mostrará así, claramente, el escaso poder que tiene cultura frente a las tendencias adversas de natura.

Los pocos animales que poseemos ahora en estado de domesticación... provienen de tiempos prehistóricos... Lo más que hemos hecho en tiempos modernos... ha sido mejorar las razas de aquellos animales que recibimos de nuestros ancestros ya en condición domesticada. Hay sólo dos explicaciones razonables de este hecho en extremo curioso. Una es que de vez en cuando, en la

aurora del progreso humano, aparecieron hombres con ideas muy originales... que dejaron su marca en el mundo por ser los primeros en subyugar al camello, la llama, el reno, el caballo, el buey, la oveja, el puerco, el perro, o cualquier otro animal puesto al servicio del hombre. La otra hipótesis es que sólo unas pocas especies de animales están condicionadas por la naturaleza para ser domesticadas, y que éstas fueron descubiertas hace mucho por el ejercicio de inteligencias que no eran superiores a las de las tribus bárbaras de hoy día. La incapacidad del hombre civilizado para aumentar la lista de especies domesticadas se debe, entonces, a que todo el material adecuado... ya ha sido utilizado.

Sostengo que la segunda hipótesis es la correcta... y que en consecuencia el proceso de domesticación debe ser aceptado como uno de los ejemplos más claros de la inflexibilidad de la disposición natural y de las limitaciones que impone... no sólo a los animales sino al hombre mismo... Sabemos que todos los salvajes tienen [en cautividad] animales mansos... de muchas clases... En consecuencia... ha habido numerosas oportunidades de volverlos domésticos... y sin embargo esto ha ocurrido sólo en casos muy raros, ya que ningún animal puede ser domesticado a menos que cumpla ciertas condiciones... tales como ser resistentes... tener un gusto innato por la compañía del hombre... apreciar la comodidad... ser útiles para el hombre... reproducirse libremente... y ser fáciles de cuidar... Aquellos animales silvestres que no satisfacen estas condiciones, que son la inmensa mayoría... no pueden ser domesticados... y están condenados a ser destruidos a medida que se extiende la civilización... Deduzco de esto que algunas diferencias ligeras en las disposiciones naturales de las razas humanas pueden conducir irresistiblemente a determinados cursos en unos casos, y en otros a hacerlos imposibles...

Al progreso por la eugenesia y la eutanasia

Las condiciones que dirigen el orden del mundo viviente... se caracterizan por su persistencia en mejorar... las generaciones sucesivas. Ellas determinan, a costa de los individuos, que cada animal o planta estará dotado al nacer... de facultades naturales mejores que las de la generación anterior. Ellas aseguran que las cualidades

innatas... estarán cada vez mejor adaptadas a sus hogares y a sus necesidades...

No podemos menos que reconocer la enorme variedad de facultades naturales, útiles y perjudiciales, que se encuentran en los miembros de una misma raza y particularmente en la familia humana. Todas ellas tienden a ser transmitidas por la herencia. También debemos reconocer que las facultades del hombre en general son inferiores a las exigencias de una civilización alta y en desarrollo. Esto se debe principalmente a que sus ancestros han vivido hasta hace poco en condiciones incivilizadas, y a la distribución con frecuencia caprichosa de la riqueza heredada, cosa esta última que concede varios grados de inmunidad a la acción de los agentes selectivos normales...

El hecho de que los fundamentos y los productos de la mente humana dependan de la raza, y que las cualidades de las razas varíen... nos obliga a reconsiderar [varias cuestiones]... Una de ellas es la que surge cuando nos preguntamos cómo podemos ayudar al orden de los acontecimientos. Yo contesto que [podemos hacerlo] facilitando el curso de la evolución. Podemos usar la inteligencia para descubrir y promover los cambios necesarios para adaptar las circunstancias a la raza y, la raza a las circunstancias... El hombre tiene ahora el poder de influir sobre la calidad de la humanidad futura... Debería conseguirse la cooperación... de aquellas familias jóvenes que tienen mejores probabilidades de producir ciudadanos sanos, morales, inteligentes y de buen carácter. La caridad no es ilimitada, y la evolución más rápida hacia una humanidad mejor exige distribuir la ayuda favoreciendo a las razas mejor adaptadas. No propongo que se reprima a las demás, porque creo que esto sería un resultado indirecto de lo anterior. Sin embargo, debo agregar que merecerían el bien de la patria aquellos que resolvieran vivir en el celibato después de convencerse de que sus hijos estarían peor adaptados que la mayoría de sus conciudadanos.

Protesto contra la tendencia de animar a las razas más capaces [a disminuir su número] y retirarse así de la lucha por la existencia. Puede parecer monstruoso que los débiles sean eliminados por los fuertes, pero sería más monstruoso que las razas más capaces... fueran eliminadas por los incapaces, los enfermos y los

perezosos. Llegará un tiempo, que está todavía lejano, en que la población de la tierra se guardará estrictamente dentro de límites de número y adaptabilidad racial, lo mismo que las ovejas en las praderas bien organizadas y las plantas en los invernaderos. Mientras llega ese día debemos estimular la multiplicación de las razas más aptas para inventar y adaptarse a una civilización alta y generosa, y no ayudar [por caridad mal entendida] a mantener a los débiles...

Capítulo 5
Elliot Smith y Perry
El difusionismo y la crisis del evolucionismo; el origen de las civilizaciones americanas

Los evolucionistas de los siglos XVIII y XIX, casi sin excepción, se esforzaron por reducir las historias particulares de la totalidad de las culturas y sociedades humanas a un esquema único de desarrollo. El esquema se consideró no sólo lineal y universal sino también obligatorio, y se identificó con la idea misma de progreso.[46]

El concepto de la unidad mental de la humanidad se utilizó para explicar la supuesta identidad de la evolución sociocultural: las mismas causas debían producir efectos iguales o semejantes en el hombre, independientemente de su ubicación espacial y temporal.[47] La ausencia de una sincronía completa en el desarrollo evolutivo se explicó en términos de atrasos y adelantos atribuibles a factores múltiples del medio ambiente, a la carencia o abundancia de ciertos recursos, al aislamiento, etcétera.

A pesar de esta actitud generalizada, resultaría difícil encontrar entre los evolucionistas de aquel tiempo a un etnólogo

[46] Estas características de las teorías de la evolución se discutieron en el volumen anterior (*Los evolucionistas*) de esta serie de *Historia de la etnología*.

[47] Más tarde, sin embargo, el concepto de la unidad mental fue sustituido por la tesis de la desigualdad heredada de las capacidades mentales de las razas humanas. Véase a Galton, en este mismo volumen.

que no hubiera reconocido el fenómeno de la difusión cultural. La difusión de la cultura, sea por medio de las migraciones, la colonización, las conquistas, la imposición, el comercio o bien la imitación voluntaria de rasgos culturales ajenos, constituye una experiencia diaria a inmediata que resulta imposible desconocer.

Por otra parte, la historia del mundo grecorromano, sobradamente conocida por aquel gran número de antropólogos que se habían formado como clasicistas, suministraba los abundantes ejemplos de la helenización y latinización de los pueblos llamados bárbaros. La historia de la colonización española y portuguesa del Nuevo Mundo constituía otro ejemplo, más reciente y quizá más dramático, de la difusión explosiva de la cultura occidental. Finalmente, las potencias europeas del XVIII y XIX estaban empeñadas en otra fase de expansión imperialista, subyugando pueblos adjetivados de primitivos, salvajes y atrasados, a los que se pretendía difundir los adelantos de la civilización.

Estas circunstancias hacen todavía más extraño que la etnología no dedicara una atención más profunda y sistemática al problema de la difusión cultural. Las semejanzas culturales halladas entre pueblos geográficamente próximos o bien relacionados por su historia tendían a darse por supuestas, y a verse como el resultado de los orígenes comunes y la vecindad. En apariencia, éste no era un problema que debiera preocupar a la teoría etnológica. Las semejanzas culturales entre pueblos no relacionados entre sí, y además muy distantes geográficamente, tendieron a explicarse como resultado de la unidad psíquica de la humanidad. En consecuencia, tampoco era un problema que debiera ocupar en exceso a los atareados etnólogos.[48]

Quizá no corresponda a Tylor el mérito de haber reconocido la importancia de los procesos de difusión cultural, que ya eran estudiados meticulosamente por los etnólogos germanos de la *Kulturgeschichte*. Sin embargo, Tylor había afirmado con

[48] Estas actitudes se alteraron cuando el estudio de la difusión cultural derivó hacia las teorías modernas de la aculturación y las prácticas de la antropología aplicada. Pero estas cuestiones no pertenecen propiamente a este volumen, sino al período de la historia de la etnología dominada por el culturalismo boasiano y la antropología social británica.

énfasis que «la civilización es una planta que se propaga con mucho mayor frecuencia que se desarrolla [independientemente]». Pero de seguro fue Tylor quien desarrolló y puso a prueba un método específico que permite diferenciar las semejanzas atribuibles a la difusión de aquellas otras que pueden interpretarse como el producto de la invención independiente (convergencia y paralelismo).

La difusión cultural, para Tylor, es una hipótesis razonable pero que debe probarse en cada caso, sobre todo cuando se trata de pueblos sin un origen común y geográficamente distanciados. En estas condiciones, el peso de la prueba recae sobre quien proponga la hipótesis de la difusión para explicar las semejanzas culturales. La prueba debe incluir una demostración de que las semejanzas son numerosas; que forman entre sí una asociación o complejo de rasgos; que entre estos rasgos asociados hay algunos que son muy distintivos e inusitados, y que algunos rasgos no son funcionalmente indispensables en la totalidad del complejo estudiado.

En los escritos de Tylor se encuentran numerosos ejemplos de la utilización de estos criterios. Es probable que el más típico sea el de los juegos hindú y mexicano del *pachisi* y del *patolli*, que usan «adivinación echando suertes, apuestas [hechas] con espíritu festivo, apreciación de la ley de probabilidades, registro de los resultados en una tabla de contar, y un conjunto de reglas para mover y tomar las piezas», como los describe Lowie en su *Historia de la etnología*. A través de este análisis riguroso Tylor llegó a la conclusión de que los dos juegos no podían haberse inventado de manera independiente, y que, en consecuencia, había que postular alguna comunicación entre Asia y América a través del Pacífico y antes del descubrimiento español del Nuevo Mundo.

Tylor exigía un segundo tipo de prueba de la realidad de la difusión. Es preciso demostrar claramente las rutas geográficas de la difusión. Si existen discontinuidades espaciales, hay que explicarlas de alguna manera aceptable. La demostración implica, asimismo, cuestiones de orden cronológico, ya que las discontinuidades temporales son tan significativas como las espaciales, y por ello requieren explicaciones igualmente sa-

tisfactorias. Dicho de otra manera, la hipótesis de la difusión a México del *pachisi* no es aceptable hasta que no se determinen los puntos intermedios en la ruta desde la India, y no se establezca una cronología relativa del proceso de difusión que sea congruente con la ruta seguida.

Se puede objetar que las hipótesis de invención independiente, o sea las basadas en el paralelismo y en la convergencia cultural, exigen pruebas realizadas con el mismo rigor metodológico. No es posible conformarse con las demostraciones que excluyen la probabilidad de la difusión. Sin embargo, parece evidente que los etnólogos de la época de Tylor no desarrollaron técnicas y métodos para estudiar los casos de invención independiente tan satisfactorios como lo hicieron para los de difusión.[49] La impresión que se obtiene es que el paralelismo y la convergencia cultural eran considerados como fenómenos normales, que se explicaban mediante el concepto general de la unidad de la mente humana y de la similitud de las influencias que recibía de su medio ambiente.

El problema de fondo, de todas maneras, era otro. Consistía en que los evolucionistas del siglo XIX y principios del XX se manifestaron incapaces de integrar el fenómeno de la difusión cultural a la teoría de la evolución unilineal. Para realizar esta integración era imprescindible partir de una crítica radical de las poderosas influencias darwinianas sobre la antropología. Había que comenzar por rechazar el modelo implícito de especie biológica, que evoluciona por variaciones, por lenta acumulación de cambios casi imperceptibles, y por medio de la herencia genética y de la selección natural.

El modelo propio de la antropología, sugerido y anticipado en las ideas de algunos etnólogos del XIX, consiste en la sociedad humana misma, que evoluciona tanto por diversificación como por homogeneización cultural, y cuyos cambios son unas veces lentos y parciales, pero otras extremadamente rápidos

[49] Este comentario no resulta válido para la antropología contemporánea. Gracias a los progresos de la arqueología resulta posible ahora, en el caso de Mesoamérica por ejemplo, trazar el desarrollo de un complejo cultural tan importante como la agricultura desde los comienzos mismos de la domesticación de las plantas y la construcción de los sistemas de regadío.

y globales. Por otra parte, los mecanismos de transmisión de rasgos culturales dentro de una sociedad (herencia), están siempre complementados por la adquisición e integración de rasgos tomados de otras sociedades (difusión), y por los procesos de creación de nuevos rasgos culturales (invención independiente).

Dicho de otra manera, si era conveniente adoptar un modelo de procedencia biológica para la evolución sociocultural, parecía más fructífero tomarlo de Lamarck que de Darwin.[50]

El planteamiento del problema de la difusión cultural, lejos de ser una cuestión meramente técnica de la investigación histórico-cultural, afectaba las concepciones más fundamentales de la teoría unilineal de la evolución. Cuando esta teoría no pudo absorber la nueva problemática, integrándola en un sistema teórico superior y más complejo, el evolucionismo entró en crisis.[51]

La crisis del evolucionismo se expresó de muchas maneras, según las diversas escuelas y tendencias de la etnología. Sobre todo se encuentra en el particularismo histórico-cultural de los boasianos de Estados Unidos; en la escuela germánica de los círculos culturales, y en el sociologismo de Durkheim y sus discípulos. La polémica británica sobre la difusión cultural y el viejo evolucionismo tomó una forma virulenta: el llamado difusionismo extremo, que pretendió que todas las culturas avanzadas del mundo tenían un solo punto de origen localizado en Egipto.[52]

[50] El que una ciencia, en algún momento de su desarrollo y ante ciertos problemas, adopte mucho de la terminología, los métodos y las teorías de otra disciplina, constituye una ocurrencia tan frecuente como inevitable. Esta fertilización cruzada, o más bien esta difusión cultural, resulta fecunda. Las condiciones básicas para ello son que el préstamo cultural pueda ser integrado a la ciencia receptora, y que a partir de esta integración se desarrollen modelos más adecuados a la materia de estudio y a sus problemas especiales.

[51] No puede ser accidental que la crisis del evolucionismo en la antropología coincida con la del evolucionismo darwinista bajo los efectos del redescubrimiento de la genética mendeliana. Quiero indicar, así, que la crisis del evolucionismo es un fenómeno muy complejo.

[52] Tanto el difusionismo extremo como el paralelismo radical se apoyaban en ciertos supuestos psicológicos. En un caso en la unidad mental del hombre, y en el otro en su falta de inventiva y en su tendencia dominante a la imitación. El expositor más extremo de esta última tendencia fue Gabriel de Tarde, del que nos ocuparemos al tratar de la escuela francesa.

G. Elliot Smith (1871-1937) y W. J. Perry (fallecido en 1949), son los dos infortunados campeones de esta tendencia radical de la teoría de la difusión cultural. Ambos, lo mismo que sus ideas, han sido tratados con extrema dureza por los historiadores de la etnología, o bien han sido exorcizados de la disciplina y de la tradición cultural antropológica. Resulta curioso, y quizá también aleccionador, repetir algunos de los juicios que se han expresado.

Lowie, en una *Historia de la etnología* caracterizada por lo acerbo de sus críticas, dedica los comentarios más venenosos a Elliot Smith: «Anatomista justamente renombrado, decidió un buen día que la etnología... necesitaba un salvador... En antropología física... domina los hechos... mientras que en etnografía ofusca su criterio una crasa ignorancia... Este reformador... [instalado] en El Cairo, decretó que Egipto debe ser la fuente de toda la cultura avanzada. Si hubiera permanecido una temporada en el Éufrates, podríamos... suponer que hubiera adoptado una teoría panbabilónica... Los señores Smith y Perry [tienen] una ignorancia ilimitada de los datos más elementales de la etnografía...»

Beals y Hoijer, en el breve resumen histórico de la etnología que aparece en su *Introducción a la antropología*, sostienen que «pocos eruditos toman en serio actualmente la obra de Smith y de Perry». Perry no aparece en el índice de los *Hundred Years of Anthropology* de Penniman, y Elliot Smith se menciona sólo como antropólogo físico. Herskovits, en *El hombre y sus obras*, afirma: «La escuela difusionista inglesa constituye uno de los episodios más efímeros de la historia de la antropología... Elliot Smith y sus secuaces hicieron del préstamo casi la única manera por medio de la cual podían conseguirse los cambios en la cultura.» Harris, en su *Rise of Anthropological Theory*, dice que «Smith desarrolló la *idea fija* de que prácticamente toda la cultura del mundo se había creado en Egipto», etcétera.

A pesar de haber sido declarados difuntos en múltiples ocasiones, el difusionismo extremo, lo mismo que el evolucionismo unilineal, han resultado ser muertos inquietos y difíciles de mantener en sus tumbas. Los marxistas llamados justamente talmúdicos por su afección literal a los viejos textos, que es siem-

pre mucho mayor que su comprensión de la ciencia social moderna, son los encargados de mantener el culto ritual a Morgan interpretado por Engels. Sin embargo, en este caso existe una motivación bastante clara, aunque sea de orden político y no científico,[53] que no es fácil de encontrar en aquellos que periódicamente reviven, bajo una a otra forma, las tesis del difusionismo extremo. No me refiero a los intrépidos navegantes del siglo xx que recorren las supuestas rutas marítimas de la antigüedad, sino a austeros arqueólogos y etnólogos, como Heine-Geldern y Ekholm, y más recientemente Betty Meggers.

La reaparición cíclica del difusionismo extremo justifica una relectura de los textos condenados de Elliot Smith y Perry, lectura cuya conveniencia, por otra parte, está indicada por su papel explosivo en la crisis del viejo evolucionismo. A fin de cuentas, la etnología, como otras ciencias, parece progresar no sólo por medio de sus aciertos reales o supuestos, sino también a través de la crítica de sus errores más patentes.

Dejando de lado los trabajos de Elliot Smith que pertenecen al campo de la anatomía humana y la paleoantropología física, donde al parecer hizo contribuciones notables, sus obras principales sobre el tema de la difusión cultural comienzan con *The Ancient Egyptians*, que él mismo describe como su entrada en la polémica. El volumen fue resultado de un viaje a Egipto, a principios de siglo, con el propósito de estudiar los cráneos y cerebros de las momias. En 1911 publicó *Migrations of Early Culture*, y sucesivamente en 1928 y 1933, *In the Beginning: The Origin of Civilization* y *The Diffusion of Culture*.

De este último volumen proceden los textos seleccionados a continuación. Parece preferible en este caso utilizar una obra tardía, que quizá resume y expresa mejor sus puntos de vista después de prolongadas y agrias polémicas, en las que en verdad no siempre llevó la peor parte.

[53] He discutido estas cuestiones en dos volúmenes: *Agricultura y sociedad en Mesoamérica* y *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*.

Realidad, importancia y naturaleza de la difusión cultural

[Elliot Smith comienza la exposición de su caso de manera razonable y convincente]: Para la comprensión de la historia de la civilización y el mejor entendimiento de los pensamientos y acciones de los hombres y mujeres que constituyen la sociedad en la que vivimos y nos movemos, resulta esencial apreciar lo que implica el reconocimiento del principio de la difusión de la cultura. Esta realidad no puede ser ignorada por ningún ser humano. ¿Cuál puede ser el propósito del lenguaje, sino el del inevitable proceso de difundir el conocimiento y las ciencias en toda relación social?... Sin embargo, por espacio de casi dos siglos la doctrina dominante ha sido la de aquellos... que interpretan las maneras del hombre de tal modo que o bien niegan la difusión o restringen su importancia hasta el punto de que la hacen desdeñable en la historia humana...

Aunque Tylor fue el exponente más claro y convincente del principio de la difusión, fue a la vez el factor principal de su descrédito. Durante más de 30 años Tylor vivió la doble existencia de un Dr. Jekyll-Mr. Hyde, arguyendo en favor de la difusión al mismo tiempo que sostenía la creencia en [la universalidad] del "animismo"... cosa que significaba la negación de la difusión...

Cada individuo en una sociedad civilizada es deudor a sus conciudadanos, no sólo de la lengua y de su contenido de ideas y creencias, sino que también debe el don del lenguaje al resto del mundo pasado y presente... También en casi cada cosa que usamos en la vida diaria y en la mayoría de las cosas que hacemos, mostramos esta deuda con la civilización mundial... Cuando comemos pan hecho de trigo canadiense y queso de Nueva Zelanda, no sólo usamos recursos del resto del mundo geográfico, sino que seguimos costumbres... iniciadas en el Antiguo Oriente hace más de 50 siglos. De esta manera, en la mayor parte de las cosas que comemos y bebemos, que hacemos y pensamos, en cada momento de nuestras vidas, estamos rindiendo tributo inconsciente a la difusión de la cultura en el tiempo y en el espacio.

El principio de la difusión puede ser demostrado y estudiado al considerar cualquiera de los elementos arbitrarios de nuestra civilización, cuya historia nos sea conocida... El alfabeto, por ejem-

plo, es claramente una invención que puede ser trazada desde su lugar de origen en Egipto, a lo largo de los siglos y sobre todo el mundo... El bumerang puede ser seguido desde Egipto a otras partes de África, a la India, Australia, Melanesia y Norteamérica... La representación convencionalizada de los ojos en la proa de los barcos puede ser trazada desde su lugar de origen en Egipto al Mediterráneo y Europa occidental, a la India, China, Nueva Guinea y a la costa noroccidental de América...

Los críticos de la teoría de la difusión con frecuencia asumen equivocadamente que los creyentes en la difusión cultural no toman en cuenta ciertos hechos familiares en relación a la vida social de los seres humanos. La difusión de la cultura no es un sencillo proceso mecánico, como lo es el intercambio simple de objetos materiales. Es un proceso vital envuelto en la conducta impredictible de los seres humanos que transmiten y de aquellos que reciben y que inevitablemente modifican los elementos de la cultura.

De las ideas y de la información transmitidas a cualquier individuo sólo se adoptan algunas partes; la elección está determinada por los sentimientos personales y las circunstancias del receptor. Además, las ideas aceptadas se integran en la personalidad del receptor, y se modifican en el proceso de adaptación a sus conocimientos e intereses... [Todo esto] ocurre en toda difusión de cultura de un individuo a otro, y de manera aún más profunda ocurre de una a otra comunidad...

Se repite constantemente el argumento de que si un pueblo pudo imaginar la agricultura o inventar la momificación, ¿por qué negarse a admitir que otros pueden haber hecho lo mismo? Sin embargo, la esencia del método histórico no consiste en soñar lo que podría haber ocurrido, sino en examinar las evidencias de lo que de hecho ocurrió... Los fósforos son tan sencillos... que todos y cualquiera de los pueblos civilizados podrían haberlos inventado de manera independiente. Pero lo que se sabe es que lo hizo un individuo hace un siglo, utilizando la experiencia de innumerables predecesores... A partir de ahí, la invención se difundió rápidamente por todo el mundo...

Nos acusan a menudo de que negamos la posibilidad de que cualquier invención etnológicamente importante se haya he-

cho dos veces en condiciones de completa independencia. Esto no es cierto. Lo que decimos es que no hallamos evidencias de que tal cosa haya ocurrido. Además, reconocemos la vasta complejidad de los procesos de invención, la multitud de circunstancias que contribuyen a su realización, y los lazos que la unen por medio de procesos genéticos de bandas muy reducidas a la historia total de la civilización. De ahí la extrema improbabilidad del desarrollo independiente...

Hasta este momento los textos de Elliot Smith no descubren nada realmente abominable. Por el contrario, resultan aceptables sus argumentos en favor de la realidad y la importancia de la difusión, y sus críticas implícitas y explícitas al paralelismo extremo del evolucionismo unilineal, ejemplificado en la reconstrucción tailoriana de la evolución de la religión.

Es evidente, por otra parte, que Elliot Smith se mueve sobre un terreno de ideas demasiado generales y, en consecuencia, de evidencias etnográficas excesivamente débiles. La escritura alfabética, por ejemplo, es un caso particular de la comunicación visual, que puede ser realizada por otros medios: pinturas realistas, ideogramas, jeroglifos, etcétera. La atribución del quipu peruano y de las escrituras maya y azteca a un origen común egipcio desafía todas las evidencias históricas y etnográficas de que disponemos, y constituye un ejemplo de los "sueños diurnos" que Elliot Smith repudia.

Algo semejante puede decirse de la agricultura. Si bien en términos generales indica la domesticación, el cultivo y el uso de las plantas, en términos etnográficos concretos supone procesos muy individualizados por lo que toca a la domesticación misma, a las técnicas de cultivo, a las herramientas y utensilios, y a los usos de las plantas. Hahn y Sauer, entre otros, han mostrado las profundas diferencias existentes entre los cultivos de azada y los de arado (la horticultura y la "verdadera" agricultura), entre la reproducción vegetativa y la hecha por medio de semillas, entre los cultivos con fines de alimentación y los que comenzaron para otros usos (bebidas, colorantes, condimentos, etcétera). Las evidencias de esre tipo, que son tanto etnográficas como arqueológicas, etnohistóricas y etnobotánicas, su-

gieren la invención independiente con mucha mayor fuerza que la difusión de complejos culturales completos desde un solo centro de origen. Dicho de otra manera, y como el mismo Elliot Smith lo formula, se trata de una cuestión de evidencias y no de doctrinas.

La entrada de América y México en la polémica

Era inevitable que las civilizaciones prehispánicas del Nuevo Mundo pasaran a ocupar un lugar central en la polémica difusión-invención independiente. Resultaba literalmente imposible demostrar el desarrollo general independiente de cualquiera de las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo. Todas las evidencias arqueológicas, etnográficas, históricas, etcétera, indicaban la existencia de fuertes y constantes relaciones entre todas ellas. Aun en el caso de elegir complejos culturales separados del contexto total del desarrollo, como por ejemplo la religión, la agricultura y la cría de animales, el entrecruce a lo largo de varios milenios de influencias mutuas directas o indirectas parecía convertir la cuestión difusión-invención en un problema insoluble.

América, por el contrario, parecía ofrecer un caso extremo de aislamiento geográfico e histórico con respecto al Viejo Mundo a partir del poblamiento inicial. Ya en el siglo XVI el padre Acosta había formulado la hipótesis, sostenida por las evidencias etnográficas de su época, de que el desarrollo de las civilizaciones americanas constituía un fenómeno autóctono. Los pobladores originales habían llegado al Nuevo Mundo en un nivel de cultura muy bajo y elemental, desde donde se elevaron al plano de la civilización por sus propios esfuerzos y sin recibir influencias externas significativas.[54]

Elliot Smith plantea el mismo problema en forma opuesta a Acosta, pero lo hace de manera especulativa y retórica:

De seguro no está fuera del ámbito de la posibilidad el que en épocas más tardías [del poblamiento inicial de América], gente con

[54] Véase el volumen *Los precursores* de esta *Historia de la etnología.*

cultura más alta, con mayor conocimiento de los medios de viajar por tierra y mar y con mayor experiencia práctica, pueda haber repetido lo que hicieron los incultos pioneros, introduciendo así en América las últimas invenciones... ¿Es concebible, por otra parte, que los antiguos y aventurados navegantes que recorrieron la vasta extensión del Océano Pacífico, descubriendo islas tan remotas y separadas entre sí como Hawai, las Marquesas, la isla de Pascua, Nueva Zelanda y las islas Chatham, no hubieran llegado en innumerables ocasiones, durante más de mil años, al vasto territorio de América...?

Si se admiten estas dos consideraciones –¿y qué hombre razonable... puede denegarlas?– ¿no está más de acuerdo con lo que sabemos de la conducta y de la historia humana, explicar las semejanzas entre las civilizaciones del Nuevo Mundo y del Extremo Oriente, entre los siglos IX y XV de nuestra era, como la evidencia de la difusión de la cultura de Asia a América? Sabemos que durante aquellos siglos los navegantes polinesios... hacían viajes de más de 2 mil millas, que mantenían en estrecha unidad cultural a las islas esparcidas a lo largo y ancho del océano. La larga serie de identidades en las artes y técnicas, en los mitos y relatos, da testimonio elocuente de que América participó realmente en este proceso de intercambio cultural con Polinesia y con las tierras de Indonesia e Indochina, de las cuales Oceanía obtenía su capital cultural...

El aspecto del budismo que nos interesa directamente en esta discusión... es el de la influencia que ejerció en el Extremo Oriente, China y Japón, Indochina y el archipiélago indonesio. Todas estas tierras fueron saturadas por la influencia de la cultura budista durante los siglos en que se desarrollaron las primeras civilizaciones de México, Centroamérica y Perú. Las costumbres y creencias, las artes y las técnicas de la América precolombina, ¿revelan algún indicio de la influencia budista? D'Eichthal se hizo esta pregunta en 1865, y la contestó afirmativamente... [El mismo autor] identifica el Fu-sang [de las crónicas chinas] con una parte del territorio americano [adonde llegaron en 458 de nuestra era cinco monjes] para predicar la ley de Buda, llevando libros, pinturas sagradas y rituales, y estableciendo hábitos monásticos que transformaron las costumbres de los habitantes...

Elliot Smith, sin aceptar como evidencia la opinión de D'Eichthal,[55] se refiere enseguida a Tylor, quien en una comunicación de 1894 ("On the diffusion of mythical beliefs as evidence of the history of culture") escribió lo siguiente: "estos lazos históricos entre las creencias míticas... conectan las grandes religiones del mundo y sirven de líneas a lo largo de las cuales pueden establecerse las interdependencias... Se han mencionado evidencias de la misma clase para sostener la teoría... de las influencias asiáticas bajo las cuales tomaron forma las culturas precolombinas de América... Se ha dicho que la aparición de análogos tan próximos y complejos de las ideas budistas como las que se encuentran en México constituye una correspondencia de un orden tan alto que excluye cualquier explicación que no sea la de la transmisión directa de una religión a otra. Este autor [Tylor]... expresó ya la opinión de que estas pruebas acumuladas pueden justificar que los antropólogos consideren que las naciones de América alcanzaron su nivel cultural bajo la influencia asiática..."

En un trabajo publicado en 1910 (en la nueva edición de la *Encyclopaedia Britannica*), que también cita Elliot Smith, Tylor efectuó un cambio completo de posición: "Las investigaciones antropológicas realizadas en todo el mundo muestran la necesidad de abandonar la vieja teoría de que las semejanzas en las costumbres y supersticiones, en las artes y en las técnicas, justifican la suposición de una relación remota, cuando no de una identidad de origen de las diversas razas. Resulta seguro ahora que existe una tendencia inherente en el hombre, luego de tomar en cuenta las diferencias del medio climático y material, a desarrollar la cultura a través de los mismos estadios y de la misma manera. El hombre americano, por ejemplo, no necesitó obligadamente, para la menor porción de su desarrollo men-

[55] No incluiré, en esta selección, las evidencias culturales americanas que utiliza Elliot Smith para sostener su tesis. En la mayoría de los casos resultan anacrónicas, es decir, han sido superadas por la investigación moderna; en otros, son simplemente disparatadas. Sería injusto polemizar sobre esta base tan vulnerable. La discusión debe llevarse alrededor de la tesis general del difusionismo y utilizando las evidencias más modernas y aceptables. Hacer otra cosa sería una parodia de la ciencia.

tal, religioso, social o industrial [productivo], el contacto remoto con Asia o Europa..."

Tylor, después de aceptar la tesis de la difusión cultural para explicar el origen de las civilizaciones americanas, regresó a la tesis clásica del evolucionismo y sostuvo la realidad del desarrollo independiente. Sin embargo, la hipótesis extrema del paralelismo cultural aparece atenuada por el empleo del término "obligadamente". Es decir, Tylor no abjuró por completo de la posibilidad de que ciertos elementos culturales del Viejo Mundo se hubieran difundido al Nuevo, pero negó que estas difusiones fueran indispensables para el desarrollo de las civilizaciones nativas americanas. Después de más de medio siglo esta postura parece expresar todavía el consenso de los antropólogos. Debe subrayarse que este compromiso ecléctico tampoco resuelve el viejo problema de integrar la realidad de la difusión a la teoría de la evolución sociocultural.

Los textos siguientes son de W. J. Perry, profesor en las universidades de Londres, Manchester y Oxford, autor de varias obras importantes para las tesis del difusionismo cultural,[56] y el seguidor más radical de las ideas de Elliot Smith[57]. La selección se refiere al problema de la organización dual, que Perry relaciona con la difusión de la civilización desde Egipto.

El difusionismo de Perry rechaza no sólo las ideas del paralelismo cultural, sino también la concepción misma de la evolución general. La difusión es, sobre todo, un proceso de degeneración cultural. "Hay que rechazar de una vez por todas la idea de un progreso cultural ascendente, continuo, constante y universal... La civilización es un producto artificial que sólo florece en ciertos suelos... Las culturas inferiores, excepción hecha de los recolectores, no significan primitivismo sino degeneración..."

[56] La selección siguiente procede del ensayo de Perry titulado "'The dual organization", que aparece como Apéndice III del volumen de W. H. R. Rivers, *Social Organization* (Londres, 1924). La obra más importante de Perry es *The Children of the Sun* (1923).
[57] El tercer hombre de esta improbable trinidad anglicana del difusionismo extremo fue el polifacético Rivers.

Los Hijos del Sol y la organización dual

Si nos limitamos por el momento a India, Indonesia, Oceanía y Norteamérica, es posible mostrar... que la forma de organización social más antigua (aunque después de la de los recolectores, que era de grupos familiares) fue la organización dual... Se puede mostrar que esta cultura de los primeros productores de alimentos, a todo lo largo de aquella vasta región, fue esencialmente uniforme; que representa un grado elevado de civilización, y que fue el resultado de un vasto proceso de difusión cultural que finalmente llegó a América.

La organización social de esta civilización arcaica... era la organización dual, junto con un sistema de clanes totémicos. Políticamente, esta sociedad era de una naturaleza muy compleja. En el dominio de la cultura material ha dejado sus marcas a lo largo de aquella vasta región en los sistemas de irrigación, a menudo muy extensos; en la construcción de monumentos de piedra, con frecuencia usando grandes piedras y siguiendo ciertos tipos, como dólmenes, círculos de piedras y pirámides; en la fabricación de implementos de piedra pulida, y en otras actividades, como la minería, la pesca de perlas y otras.

Esta civilización se extendió a lo largo del mundo como resultado de la busca de ciertos materiales: oro, nácar, perlas, cobre y otras sustancias... Como consecuencia, encontramos que los poblamientos de estos hombres de la civilización arcaica se hicieron donde existían estas cosas en cantidad atractiva. Ocurre así que prácticamente todas las fuentes de oro y nácar, desde Egipto hasta América, han sido explotadas en el pasado por los hombres con esta forma de civilización...

Para entender la significación real de la organización dual de Melanesia, Australia, Norteamérica y de otros lugares, es imperativo apreciar las características de esta civilización arcaica... Los poblamientos originales fueron dominados por clases dirigentes, cuya cultura era enteramente diferente de la de la gente común. Por ejemplo, ellos practicaban la momificación... la gente común era enterrada en posición contraída... El grupo dominante estaba dividido en dos partes, una superior a la otra; la parte superior estaba dirigida por los Hijos del Sol, a quienes se encuentra de un

extremo a otro del mundo en conexión con la civilización arcaica. Los Hijos del Sol estaban relacionados con el mundo del cielo al que iban, al morir. La otra parte del grupo dominante consistía en nobles, uno de los cuales actuaba como la cabeza civil del estado y estaba encargado de las operaciones guerreras. Esta parte... estaba relacionada con el mundo subterráneo de los muertos, como lo estaba asimismo el pueblo común...

Pero no sólo el grupo dominante de una comunidad de la civilización arcaica estaba dividido en dos partes, sino también la tierra... En una parte vivían [los Hijos del Sol] y en la otra la parte del grupo dominante asociada con el mundo subterráneo. La división dual del estado, hasta donde puede decirse, era universal en las comunidades de la civilización arcaica. Pero iba todavía mucho más lejos, porque incluso las aldeas fueron divididas de acuerdo al principio dual...

Las dos mitades, en tales comunidades duales, tienen características distintivas... Una parte es superior a la otra... Las dos partes están asociadas con las manos derecha e izquierda, y también con diferentes colores. Siempre existe hostilidad entre ellas... y a veces incluso guerra crónica.

Es necesario explicar cómo comunidades tan apartadas unas de otras... pudieron adquirir su cultura de una misma fuente. La explicación es sencilla. Los australianos dicen que el conjunto de su organización social les fue dado por seres maravillosos, relacionados generalmente con el cielo... En Norteamérica... los héroes culturales son invariablemente los Hijos gemelos del Sol. Estos seres no son ficticios...

El único lugar donde existen signos del origen de esta civilización es Egipto... Ahí es donde debemos buscar la formación gradual de los ingredientes de la civilización arcaica... Parece que debemos asumir que esta civilización se extendió por todo el mundo, llevando todos los detalles esenciales de la cultura de Egipto de la época de las pirámides...

Después de considerar este tejido de hechos, mitos y fantasías, no puede extrañar el escepticismo de la nueva generación de antropólogos británicos ante el método histórico, y su oposición a las reconstrucciones conjeturales de la historia cultural.

Malinowski expresó su posición de esta manera: "El primer postulado del estudio científico [consiste] en la posibilidad de una descripción adecuada de los hechos y de sus dependencias mutuas, tal y como existen ahora en las sociedades primitivas existentes." Tal sería el programa de trabajo de los nuevos antropólogos sociales británicos, programa elaborado, desde muchos puntos de vista, bajo el estímulo de la controversia sobre el difusionismo.

Capítulo 6

Haddon

La expedición de Cambridge y la recuperación etnológica del trabajo de campo

A principios del siglo XX la etnología británica parecía estar consiguiendo su status profesional a costa de convertirse en una disciplina meramente académica. Las estridentes polémicas alrededor del origen y evolución de la religión; sobre los papeles respectivos de la herencia biológica, de la cultura y de la tecnología; sobre el psicologismo, el difusionismo extremo y el paralelismo, contribuían a encubrir una grave situación. La antropología, olvidando sus orígenes y desdeñando las fuerzas más dinámicas de su extraordinario desarrollo,[58] se transformaba rápidamente en una actividad de biblioteca, gabinete y museo.

Marett en Oxford y Frazer en Cambridge, pese a llamarse seguidores y admiradores de Tylor, jamás sintieron la verdadera urgencia de la investigación de campo.[59] Aunque Lang había llamado a los discípulos de Tylor los nuevos naturalistas, exploradores de tierras remotas y estudiosos de culturas extrañas, la verdad es que casi todos ellos optaron por las familiares bibliotecas universitarias y los cómodos sillones de sus escrito-

[58] Véanse los volúmenes anteriores de esta *Historia de la etnología, I. Los precursores* y *II. Los evolucionistas.*

[59] William James, el famoso psicólogo de Harvard, contaba con malevolencia que al preguntar a Frazer si conocía a alguno de los nativos sobre los que tanto escribía, éste contestó: "¡Dios me libre!".

rios. La mutación se hacía del investigador viajero al erudito sedentario, y del naturalista de la cultura humana al especulador de gabinete. La etnología, al renunciar a la praxis etnológica, entregaba las tareas de investigación de campo a los misioneros, comerciantes, administradores coloniales, etcétera, y abdicaba de la responsabilidad científica de someter sus elaboraciones teóricas a la prueba del trabajo de campo.

La expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres vino a cambiar de manera radical estas tendencias en los países británicos, ya que en Estados Unidos, Franz Boas, había guiado imperiosamente a sus discípulos hacia el trabajo de campo. En los países germánicos y en Francia, o sea en las restantes escuelas nacionales importantes de la época, la etnología profesional continuaba siendo sobre todo una actividad de museo y biblioteca. No parece casual que estos países quedaran, finalmente, en una posición marginal con respecto a las grandes corrientes de la antropología moderna.

Resulta significativo que ninguno de los nuevos profetas de la investigación de campo se hubiera formado originalmente como antropólogo académico. Boas y Haddon, este último organizador de la expedición de Cambridge, eran naturalistas, y ambos encontraron indiferencia, cuando no oposición activa, de parte de los antropólogos de gabinete. Esta doble circunstancia indica con claridad el papel decisivo que tiene el trabajo de campo, tanto en términos de la formación de los etnólogos como en relación al desarrollo de la etnología.[60] Sería difícil, quizá imposible, concebir los grandes progresos de la antropología británica durante la primera mitad del siglo XX sin la restitución de la investigación de campo al lugar central que le corresponde[61].

[60] Las cuestiones referentes a los riesgos de la disociación entre la actividad académica y la investigación, lo mismo que a las ventajas del trabajo de campo para la buena formación de los etnólogos y para el progreso de la etnología, se discuten más apropiadamente en el contexto de Boas y los boasianos en Estados Unidos.

[61] No es accidental para la historia de la antropología que Haddon enviara a su discípulo Radcliffe-Brown a realizar su famosa investigación entre los negritos de Andamán. Por otra parte, son conocidas las relaciones de Malinowski con Seligman, miembro de la expedición de Cambridge, y más tarde impulsor principal de los estudios africanistas.

Alfred C. Haddon (1855-1940), organizador y director de la histórica expedición, estudió zoología en Cambridge y la enseñó en la Universidad de Dublín. En 1888, "cansado de hablar sobre cosas que nunca había visto", según su expresión, viajó al Estrecho de Torres, en Oceanía, dispuesto a estudiar las grandes formaciones de coral. A pesar de que algún etnólogo (¿quizá Frazer, su colega en Cambridge?) le informó que los nativos carecían de interés, Haddon encontró sus costumbres y su vida más dignas de estudio que el coral. Al regresar a Inglaterra, Haddon se había convertido a la antropología. Durante diez años planeó la expedición y buscó recursos y colaboradores, frente a la indiferencia de la universidad, "esta pobre ciega" como la calificó Haddon.

Resulta sintomático del estado de la antropología británica en aquel momento, o sea de su deformación academicista, que el grupo de expedicionarios no incluyera a ningún etnólogo profesional o estudiante avanzado de etnología. Haddon era zoólogo, aunque a partir de 1888 se dedicó por entero a su nueva vocación. Además de preparar para publicación los seis volúmenes de los *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits* (1901-1935), escribió, entre otras cosas, *The Study of Man* (1908) y una breve y modesta *Historia de la antropología* (1910).

W. H. R. Rivers, del que nos ocupamos más adelante, sobre todo en razón de su influencia sobre el estudio de la organización social y del parentesco, era médico, fisiólogo y psicólogo. C. G. Seligman, asimismo incluido en el presente volumen por sus contribuciones al método etnohistórico, era también médico y psicólogo. Ambos autores representan las primeras interrelaciones científicas entre la etnología y la psicología, tanto en el plano teórico como en el metodológico. Rivers, a pesar de la variedad de sus intereses científicos, pareció en un momento el sucesor lógico de Tylor en el liderato intelectual de la antropología británica. Seligman, dedicado más permanentemente a la antropología, llegó a ser el primer profesor de etnología de la Universidad de Londres.

Los restantes miembros científicos de la expedición fueron McDougall, que alcanzó una posición preeminente en

la psicología moderna; Myers, discípulo y colaborador de Rivers, psicólogo y místico, y más tarde director del primer Instituto de Psicología Industrial; Ray, un gran conocedor de las lenguas melanesias, profesor de enseñanza secundaria, y Wilkin, fotógrafo.

La preocupación central de la expedición consistía en el estudio directo de los nativos en su propio medio.[62] Como era de esperar, dados los antecedentes de los científicos que la integraban, la orientación inicial era psicológica y biológica. Haddon, de seguro influido por Darwin y Galton, se propuso investigar la herencia de las aptitudes e incapacidades humanas. Rivers, Myers y McDougall se dedicarían a la psicología experimental, interesándose por cuestiones tales como la medición de la agudeza sensorial, la percepción y otras. Myers, además de registrar y estudiar la música nativa, planeaba utilizarla para el análisis psicológico. Seligman se ocuparía de la medicina popular, además de la psicología fisiológica.[63]

El encuentro con la realidad de la cultura de los grupos humanos del Estrecho de Torres modificó estos proyectos, aunque de ninguna manera fueron abandonados. Haddon y Seligman hicieron con seriedad y profundidad la etnografía del área, y Rivers, después de descubrir las posibilidades sociológicas del método genealógico, se dedicó con preferencia al análisis de la organización social y del sistema de parentesco.

La tabla de materias del primer volumen de los *Reports* da una clara idea de las nuevas tendencias de la investigación que aparecieron durante el trabajo de campo, y de la vastedad de los intereses científicos de la expedición. La parte primera traza un bosquejo histórico del área, describe la geología y la geografía, y ofrece de manera sumaria la etnografía de varias islas. La segunda parte se dedica a la etnografía de las áreas vecinas. La tercera parte, y la más importante, consiste en la etno-

[62] Algunos historiadores de la antropología (*cfr.* Penniman y Lowie, por ejemplo), parecen creer que fue la primera expedición científica de esta clase. Cien años antes de la de Cambridge, la expedición mexicana al Pacífico había realizado objetivos parecidos (véase el volumen de J. C. Arias Divito, 1968). Existen otros antecedentes de importancia semejante para la etnología.

[63] Véase Carmen Viqueira, *Percepción y cultura* (1977).

grafía general del Estrecho de Torres, incluyendo las características físicas de la población; la psicología y la conducta de los isleños; las lenguas; los cuentos y relatos populares; la cultura material; la vida doméstica y las relaciones sociales; los ritos y los objetos rituales; los conceptos y objetos religiosos; los portadores de cultura y el culto a los héroes.

Los textos que se reproducen provienen de este primer volumen de sumarios y síntesis preparados por Haddon, y versan principalmente sobre la psicología, la conducta, la vida doméstica y el parentesco.

La serie de observaciones y mediciones realizada por la expedición, cuya precisión todavía puede servir de ejemplo a los estudios modernos, contribuyó, entre otras cosas, a desvanecer una leyenda muy difundida. A saber, la de que, por contraste con el hombre llamado civilizado, el salvaje poseía un nivel general muy superior de agudeza sensorial. A la vez, esta ventaja adaptativa específica del salvaje se suponía que establecía una desventaja en relación al nivel de sus facultades intelectuales. Dicho de otra manera, la constitución del salvaje lo colocaba muy cerca de la naturaleza y de la vida animal. Sin embargo, Haddon escribe lo siguiente:

Las diferencias sensoriales entre el salvaje y el civilizado

Los psicólogos de la expedición se ocuparon principalmente en la investigación de la fisiología de los sentidos, y en averiguar las maneras en que la eficacia en la vida práctica depende de la agudeza de los sentidos y de la capacidad de mejorarla con la práctica y la interpretación de las sensaciones. Estos experimentos son de gran importancia teórica y comparativa. Sus resultados aparecen en el volumen II... Ya que Rivers describe [en otro lugar] el alcance y los métodos de las investigaciones, me limitaré a presentar algunas de las conclusiones...

Rivers dice que la mayoría de los hombres hicieron lo que se les pidió en los experimentos de manera inteligente y responsable, incluso cuando el trabajo era tedioso y prolongado. Mientras se desempeñaban bien estaban completamente interesados, pero el

interés decaía cuando descubrían que no resultaban tan bien como otros de sus vecinos... Ocurrió a menudo que un nativo que comenzó sus observaciones sólo después de mucha persuasión, se interesó tan pronto como empezó a hacerlo tan bien como los demás. La autoestima es muy característica de los miriam... El espíritu de competencia y rivalidad está ejemplificado con frecuencia en sus relatos de las costumbres sociales... y de las danzas seculares... Rivers encontró que las variaciones medias en la mayoría de las investigaciones cuantitativas eran decididamente pequeñas, y piensa que los resultados de los experimentos en muchos casos son más consistentes que aquellos obtenidos con pueblos civilizados.

Aunque la agudeza visual... de los isleños de ningún modo se encontró que fuera extraordinaria, la capacidad de observación dependiente del hábito de atender y discriminar las indicaciones más mínimas resultó igual... a cualquiera de aquellos que han despertado la admiración de los viajeros en otras partes del mundo. Gracias a su larga y continua práctica de atender a los detalles más minúsculos de su medio, con el que llegan a estar familiarizados en extremo, los salvajes son capaces de ver y reconocer objetos distantes de una manera que parece casi milagrosa; sin embargo, es dudoso que sus poderes visuales excedan a los del europeo que ha adiestrado su visión para algún fin especial...

El isleño es un observador extremadamente cuidadoso de la naturaleza y posee nombres para un número enorme de objetos naturales, pero Rivers piensa que semejante atención exclusiva a los objetos constituye un obstáculo para el desarrollo mental superior. Es posible, también, que el superdesarrollo de los aspectos sensoriales de la vida mental ayude a explicar otra característica de la mente salvaje; o sea la ausencia del mismo interés estético por la naturaleza que encontramos entre los pueblos civilizados...

Los defectos en la nomenclatura de un color pueden estar asociados con la sensibilidad defectuosa al mismo color. Casi todos aquellos objetos de que derivan los nombres de los colores forman parte de la vida del pueblo de alguna manera práctica, ya sea como comida, medicina, o como objetos usados en la brujería. Los objetos que podían haber atraído la atención en razón de su belleza rara vez forman la base de los nombres de los colores. El vocabulario mabuiag es un buen ejemplo de la existencia de un

gran número de nombres especiales, de los cuales sólo unos pocos se han convertido en términos abstractos para el color.

La ceguera ordinaria a los colores rojo-verde está ausente en el Estrecho de Torres, o bien es extremadamente rara. Hay un cierto grado de insensibilidad al azul y probablemente también al verde... pero existe una gran sensibilidad al rojo. El azul del cielo, el verde y azul del mar, y el color verde general de la vegetación, no parecen interesar al salvaje.

La agudeza auditiva general de los isleños es inferior a la de los europeos. Esto puede ser atribuido a condiciones patológicas debidas, en parte, al buceo en el mar buscando conchas. La agudeza olfativa promedio es mayor que en Aberdeenshire. Un olor débil puede ser perceptible a la vez para el individuo civilizado o incivilizado, pero cuando está cargado de sentido [para alguno] despertará inmediatamente su atención. El poder de discriminación del tacto... de los isleños de Murray es dos veces más delicado que el de los ingleses, mientras que su sensibilidad al olor es apenas la mitad... [Aprecian] mejor que los ingleses las diferencias pequeñas de peso... Al parecer, los tiempos de reacción auditiva de los jóvenes adultos isleños de Murray y de los pueblos de Inglaterra son casi idénticos...

En los textos que siguen, y con cierta vehemencia, Haddon declara que la evidencia empírica del Estrecho de Torres contradice la idea de que el salvaje viva en un plano de moralidad inferior al del hombre civilizado. Sostiene que las normas morales proceden de la misma vida social del grupo, sin requerir necesariamente orígenes sobrenaturales o sanciones religiosas. La intención polémica está dirigida contra las afirmaciones de aquellos etnólogos de gabinete que habían protagonizado la discusión sobre la naturaleza progresiva de las ideas morales y su relación con la evolución de la religión.

Vida social, moral y religión

Los isleños tienen un sistema moral fundado en las obligaciones de la vida social, que no deriva prácticamente su sostén ni sus sanciones de la religión, tal y como se entiende por lo general este térmi-

no... [Sin embargo], los espíritus de los difuntos de Miriam pueden hacer sentir su resentimiento y causar daños en las casas y huertas de sus parientes, cuando no se han realizado bien sus ceremonias funerarias o sus hijos han sido mal tratados.

Cuando se inicia a los muchachos en la vida adulta, se les indica un sistema moral definido... muy completo... Durante el período de transición... viven completamente aislados... y las privaciones y el sufrimiento físico constituyen lecciones de resistencia. Los muchachos viven en el asombro de los ritos realizados y de los secretos sagrados que les han sido revelados. Resulta difícil imaginar medios más eficaces que éstos para efectuar una educación rápida.

[Esta educación persigue que los muchachos] recuerden las admoniciones y advertencias; que sean reticentes, prudentes, respetuosos y obedientes; que sean generosos, diligentes y cariñosos con los padres y sus parientes... Que sean bravos, feroces, resistentes al dolor y al sufrimiento... Las prohibiciones principales son contra robar, tomar prestado, evadir los deberes, hablar en exceso, insultar, escandalizar, contraer matrimonio con ciertas personas y revelar los secretos sagrados...

Las normas morales rara vez se inculcan por medio de cuentos y relatos populares... [En cambio], la mitología... provee sanciones emocionales... y refuerza el prestigio de la tradición, especialmente en relación con las ceremonias mortuorias y con el culto a los héroes...

Los informes de la expedición constituyen uno de los primeros registros, si no el primero, de una investigación realizada en el campo sobre el sistema de parentesco y algunas costumbres sociales relacionadas (reglamentaciones matrimoniales, obligaciones y derechos familiares y personales, etcétera). Fue en el transcurso de esta investigación que Rivers desarrolló el método genealógico y presentó algunas importantes teorías a hipótesis sobre la significación de la terminología de parentesco.

Nos ocupamos más adelante y en este mismo volumen de las contribuciones de Rivers, que junto con las de Morgan establecieron el fundamento teórico y metodológico de los estudios contemporáneos de la organización social pri-

mitiva. Los textos siguientes no muestran todavía las elaboraciones teóricas de Rivers; se encaminan sólo a documentar algunos aspectos pioneros del trabajo de campo de la expedición de Cambridge.

Matrimonio, parentesco y terminología

Tomando a los nativos de Mabuiag y Badu como típicos de los isleños occidentales [del Estrecho], Rivers encuentra que el registro genealógico muestra que ahora el matrimonio está regulado por el parentesco más que por el clan, y que probablemente así fue también en el pasado. La gente reconoce dos reglas generales del matrimonio: 1) un hombre no puede casarse con una mujer que tenga su mismo tótem; 2) un hombre no puede casarse con su *babat*, su *apu* o su *kutapu*.

[Con respecto a la primera regla], cuando se han casado un hombre y una mujer que poseen el mismo tótem, es que los esposos pertenecen a clanes diferentes, que son considerados ahora como enteramente distintos; la posesión del mismo tótem se ve sólo como un ligero inconveniente. No hay ninguna clase de impedimentos para el matrimonio cuando las dos personas que tienen el mismo tótem pertenecen a diferentes islas. No se ha encontrado ningún ejemplo concluyente de matrimonio dentro del mismo clan...

[En cuanto a la segunda regla], un hombre no puede casarse con ninguna de las siguientes personas, a las que llama *babat*: 1) con su propia hermana; ninguna excepción registrada; 2) con su hermana clasificatoria; sólo dos o tres posibles y muy dudosas excepciones; 3) con una mujer del clan de la madre del hombre; tres excepciones registradas; Rivers indica que se reconocen diferentes grados de proximidad en la relación *babat*, y que una de las tres excepciones corresponde a una relación lejana... en las otras dos hay elementos de duda; 4) con una mujer del clan de la madre del padre del hombre y que pertenezca a la misma generación del hombre; cuatro excepciones [con parentesco lejano]; 5) con una hija de un pariente babat [la misma regla que en 3], aunque puede haber casos de matrimonio cuando el *babat* es lejano, pero no los hay cuando son hijos de los propios hermanos y hermanas... Las *apu* de un hombre son su propia madre (la madrastra es *katapu*) y prác-

ticamente todas las mujeres de la generación de su madre por los dos lados... El resultado general del análisis de las tablas genealógicas confirma las reglamentaciones matrimoniales tal y como las explican los nativos...

Rivers reporta que los miriam dicen que un hombre no debe casarse: 1) en las aldeas de su padre, de su madre o de la madre de su padre [la prohibición se extiende aun a los casos de adopción]; 2) en su *berbet* o en su *negwam*.

[Con respecto a la primera regla], no se encuentra en las genealogías un solo caso de matrimonio en la aldea de la madre del padre, pero hay seis casos de matrimonios en la aldea de la madre [del hombre], con posibles explicaciones de la transgresión. La [posible] regla concerniente a la aldea de la madre de la madre, si es que en realidad existió, no se guarda rígidamente. Es probable que la gente tenga en cuenta la proximidad del parentesco consanguíneo al casarse en la aldea de la madre o en secciones prohibidas de la comunidad... Si consideramos a la gente de una aldea como un clan, usando este término para designar a la unidad social que forma la base de un sistema de exogamia, el registro genealógico muestra que la regla que prohíbe a un hombre casarse con un miembro de su propio clan se respeta estrictamente.

[En cuanto a la segunda regla], el término *berbet* lo usa un hombre para su hermana, para la hija del hermano de su padre y para todas las mujeres de su aldea que pertenecen a su propia generación. Una mujer aplica el mismo término a los hombres de las categorías correspondientes. El término *negwam* se usa ahora en general para los parientes del lado de la madre, pero se aplica asimismo a los hijos de la hermana del padre. Es probable que primariamente sirviera para designarse entre sí los hijos de los hermanos y hermanas... Como ocurre con otros términos de parentesco, su uso se ha extendido para incluir a todos los miembros de una aldea que pertenecen a una misma generación...

Rivers ha mostrado con claridad que, a pesar de que el matrimonio está regulado por el parentesco, las excepciones indican que no todos los parientes a los que uno se dirige empleando el mismo término son considerados exactamente de la misma manera. La proximidad o lejanía del parentesco resultó de mayor importancia que la terminología del parentesco... [Por otra parte],

parece que no hay duda de que en las tablas genealógicas [de Mabuiag] aparecen casos en que se han vulnerado las reglas matrimoniales. Algunos de ellos son recientes y pueden indicar que el sistema está quebrantado por influencias externas. Otros casos, sin embargo, son antiguos y parecen indicar que el término *babat* se extendió gradualmente a un círculo tan grande de parientes que el sistema matrimonial se hizo impracticable...

El matrimonio establece obligaciones mutuas entre las familias de los contrayentes. Se hacen regalos a la familia de la novia por parte del novio ayudado por sus amigos. Bruce llega al punto de afirmar que en Mer el matrimonio se considera desde el punto de vista de los negocios; los padres piensan en cuánto pueden obtener en dinero y regalos a cambio de la novia, y los amigos del novio calculan cuánta tierra pueden conseguir de la familia de la novia... [Sin embargo], las cosas que se intercambian son aproximadamente iguales en valor, ya que se sigue el procedimiento usual de responder a un regalo con otro de igual valor.

Los efectos sociales del matrimonio se expresan también de otras maneras. En Mabuiag... existe un tabú contra la mención de los nombres personales de algunos parientes por matrimonio; hay también un cierto grado de evitación mutua... Asimismo, aparecen nuevas obligaciones. En las islas occidentales [del Estrecho] el *imi* de un hombre (el *babat* de su mujer), y con menos frecuencia su *ira* (el *tati* o *apu* de su mujer) desempeñan deberes especiales en los funerales... El rasgo principal de las diversas costumbres con la relación de cuñados (y con menos frecuencia del marido con todos los parientes de su esposa), es que un individuo puede solicitar servicios de los demás... Estos deberes son recíprocos, en el sentido de que lo que un hombre pide del marido de su hermana, tiene que darlo al hermano de su mujer... Resulta así que el matrimonio establece nuevos lazos económicos, nuevos contactos personales y amistades, no sólo entre los contrayentes sino también entre todos sus parientes más cercanos.

Capítulo 7

Westermarck

Matrimonio, incesto, exogamia y psicoanálisis

Ni el autor ni su obra resultan fáciles de situar correctamente. Edward A. Westermarck (1862-1939) nació en Finlandia, donde hizo sus estudios universitarios, pero enseñó en Inglaterra desde 1904 a 1930, sin abandonar sus actividades académicas en Helsinki. En Finlandia primero fue profesor de sociología, después de filosofía moral y filosofía, y director de la Academia. En Inglaterra fue profesor de sociología. Tuvo entre sus discípulos más importantes a Malinowski y Ginsberg, que se cuentan entre los fundadores de la antropología social y la sociología moderna.[64]

Westermarck mantuvo una estrecha comunicación intelectual con Tylor, el padre de la antropología británica, y con A. R. Wallace, el descubridor con Darwin de los principios de la evolución de las especies.[65] Las influencias de la etnología y de la biología evolucionistas se encuentran fácilmente en las obras de Westermarck. También estuvo influido de una manera polé-

[64] Sobre la vida y la obra de Westermarck y el círculo de sus amigos, véanse de Karl R. V. Wikman (1962) "Edward Westermarck as anthropologist and sociologist", y de Yrjö Hirn (1946) "Edward Westermarck and his English friends". Ambos trabajos fueron publicados por la Westermarck Society, *Transactions*, volúmenes 9 y 1 respectivamente, Finlandia.
[65] Véase *Letters from E. B. Tylor and A. R. Wallace to E. Westermarck*, editadas por K. R. V. Wikman (1940), Acta Academica Aboensis, Humaniora, XIII, 7, Finlandia.

mica por el psicoanálisis, sosteniendo constantes discusiones con Freud y sus seguidores, sobre todo alrededor de la cuestión del incesto, la exogamia y el complejo de Edipo. No fue sólo investigador de gabinete, sino que hizo largos trabajos de campo en Marruecos utilizando técnicas antropológicas.[66]

Las obras principales de Westermarck expresan esta sorprendente diversidad de influencias y de intereses intelectuales. En 1891 publicó su *Historia del matrimonio humano*, para la cual Wallace escribió el prólogo. La *Historia* se tradujo casi de inmediato al francés, alemán, sueco, español, italiano y japonés, y se convirtió en un gran éxito editorial. La quinta edición, revisada y ampliada a tres volúmenes, apareció en 1921. En 1906-1908 publicó *El origen y desarrollo de las ideas morales*, donde sostiene que el fundamento de los juicios morales reside en las emociones y no en la razón, y que, en consecuencia, la ética no es una disciplina normativa sino sociológica y psicológica.

Otra parte importante de la obra de Westermarck, pero de la cual no nos ocupamos aquí, está representada por los trabajos publicados a partir de sus estudios de campo en Marruecos. Entre ellos figuran *Ceremonias matrimoniales...* (1914), *La creencia en los espíritus...* (1920), *Ritual y creencias...* (1926), *Estudio de los proverbios nativos...* (1930), y otros. A pesar de los indudables méritos de estas investigaciones y de la originalidad de algunos de sus métodos e interpretaciones, como trabajador de campo Westermarck resulta anacrónico si se lo compara con algunos de sus contemporáneos, como Boas, Radcliffe-Brown y su propio discípulo Malinowski.

La *Breve historia del matrimonio*, de donde proceden los textos que se incluyen a continuación, apareció en 1926. El libro es mucho más que una mera condensación de los tres grandes volúmenes de la *Historia...* Lo que se propuso Westermarck en la *Breve historia...* fue realizar una crítica de las ideas corrientes sobre el matrimonio, y una exposición sistemática de sus propias teorías. Las hipótesis de la promiscuidad primitiva, del

[66] Fruto de sus experiencias de campo es un interesante ensayo, "Methods in social anthropology", publicado en 1936 en el *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (vol. 66).

hetairismo de Bachofen y del matrimonio de grupo, tan en boga durante el siglo XIX, recibieron la cancelación final de manos de Westerrnarck. Su propia hipótesis sostiene que la monogamia fue la forma original del matrimonio, y que la familia nuclear, es decir, la constituida por la pareja y sus hijos, es la institución más antigua y universal, así como la célula a partir de la cual se desarrolla el complejo de la sociedad humana. Su conocimiento de los estudios de los naturalistas, y de seguro su estrecha relación con Wallace, indujeron a Westermarck a buscar el origen de las primeras instituciones sociales en las sociedades de primates no humanos; en las necesidades biológicas del hombre y en los instintos adquiridos a través del proceso de selección natural.

El origen de la institución matrimonial

Tenemos razones para creer que, incluso en épocas primitivas, era costumbre que un hombre y una o varias mujeres vivieran juntos, sostuvieran relaciones sexuales y criaran a sus hijos. El hombre era el protector y el proveedor de la familia, y la mujer su compañera y la cuidadora de los niños... Entre otras especies del reino animal se encuentran costumbres parecidas... con más frecuencia en el caso de los cuadrumanos...

Si nos preguntamos por qué en estas especies el macho y la hembra permanecen juntos no sólo durante la estación de celo sino también después del nacimiento de los niños... [responderemos] que les induce a hacerlo un instinto adquirido por medio del proceso de selección natural que tiende a preservar a la nueva generación y en consecuencia a conservar la especie... Los instintos maritales y paternales, así como el afecto maternal, son necesarios para la existencia de ciertas especies... En el caso de los antropoides hay varios hechos que explican esta necesidad. Uno de ellos es el escaso número de los jóvenes, ya que las hembras dan a luz a un solo individuo. Otros hechos son el largo período de desarrollo infantil... y el tipo de alimentación de la especie, cuya cantidad escasa les impide vivir en grupos grandes... y favorece a los grupos pequeños [de naturaleza familiar]...

Creo que la familia, definida como un sistema de unidades maritales y paternales, era tan indispensable [para la supervi-

vencia] del hombre primitivo como lo es para los gorilas y chimpancés... La familia parece ser una herencia de la especie de la que surgieron gradualmente los antropoides y los homínidos. Podemos suponer que esta especie hipotética consumía los mismos tipos de alimentos... tenía pocos individuos jóvenes... y éstos necesitaban también un largo período de cuidado paternal... Podemos afirmar, entonces, que la familia [se basa en instintos que favorecen la conservación de la especie] y que el matrimonio tiene su origen en la familia, y no la familia en el matrimonio...

Las teorías de base biológica que Westermarck utiliza para explicar el origen de la familia y del matrimonio en general se aplican a las peculiaridades específicas del matrimonio humano y a los sistemas de parentesco. El caso de la exogamia, una cuestión que resultó fascinante para los etnólogos del siglo XIX, se somete al mismo tipo de análisis en el texto siguiente. Debe observarse que Westermarck combina las hipótesis de naturaleza biológica con las funciones sociales, explícitas o implícitas, de la exogamia. Dicho de otra manera, no se está frente a un reduccionismo biológico de las instituciones humanas, sino más bien a su interpretación biosociológica y psicológica.

La universalidad del principio de exogamia y sus excepciones

De las reglas endogámicas, que prohiben a los miembros de un grupo determinado casarse con alguien que no sea miembro del mismo grupo, pasaremos a las reglas exogámicas, que prohiben a los miembros de un grupo determinado casarse con cualquier miembro del mismo grupo. El término exogamia generalmente se usa para indicar la prohibición de matrimonio dentro de un grupo mayor de aquel que consiste sólo de los miembros de la misma familia, particularmente dentro del mismo clan. No encuentro fundamento para esta distinción ni en la etimología de la palabra ni en la naturaleza de las prohibiciones. Por el contrario, la definición tiene la desventaja de disociar reglas que pertenecen intrínsecamente a la misma clase y que tienen, en mi opinión, los mismos fundamentos.

El grupo exógamo, en la mayoría de los casos, está compuesto de personas que están relacionadas, o consideran que lo están, por lazos de sangre, o que están emparentadas. Cuanto más cercana es la relación más frecuente es la prohibición matrimonial, al menos dentro de la misma línea de descendencia. Las reglas exógamas más frecuentes son aquellas que prohiben al hijo casarse con la madre y al padre con la hija. De hecho, estas reglas parecen prevalecer universalmente en la humanidad...

Apenas es menos universal la regla exógama que prohibe el matrimonio entre hermanos y hermanas que son hijos de los mismos padres y madres... Los casos mejor documentados del matrimonio hermano-hermana se encuentran generalmente en las familias de los reyes y de los jefes... Tales matrimonios en Hawai... eran privilegio de los jefes... Entre los Incas del Perú... nadie sino el soberano... estaba autorizado... a casarse con su propia hermana... En el Egipto antiguo... los faraones se casaban con sus hermanas o medio hermanas, y los Ptolomeos siguieron este precedente...

El matrimonio con una media hermana no es raro, y parece que en casi todos los casos los medio hermanos tienen el mismo padre... como entre los japoneses, atenienses y semitas... En algunos pueblos o en ciertas castas de la India un hombre tiene el derecho especial, e incluso la obligación, de casarse con la hija de su hermana o de su hermano, o de la hermana de su padre, o de la hermana de su madre... La ley judía permite a un tío casarse con su sobrina, pero no a una tía con su sobrino... Los matrimonios entre tío-sobrina, y también entre tía-sobrino, están legalmente permitidos en Alemania, el estado de Nueva York, Perú y Uruguay, pero no en Francia, Italia, Bélgica, Holanda y Suecia, aunque puede obtenerse dispensa...

La mayoría de los códigos civiles modernos... no objetan el matrimonio entre primos... aunque bajo la influencia de la legislación eclesiástica... algunos países lo hacen... y exigen dispensa especial. Por el contrario, varios pueblos consideran que el matrimonio entre primos es la forma más apropiada de casarse, o bien que un hombre tiene derecho a la mano de su prima, e incluso que tiene la obligación de casarse con ella. Sin embargo, casi siempre esto se aplica sólo a ciertos primos, mientras que se prohibe el matrimonio con otros. Los árabes antiguos sostenían que un hom-

bre tiene el derecho de casarse con la hija del hermano de su padre... En otras partes... el matrimonio correcto es entre un hombre y la hija de la hermana de su padre, el matrimonio llamado de primos cruzados.

El matrimonio entre primos posee ventajas evidentes: refuerza los lazos de parentesco, mantiene unidas a las familias emparentadas, impide la dispersión de la propiedad familiar, provoca menos gastos de casamiento. La frecuencia del matrimonio de primos cruzados está relacionada, sin duda, con el hecho de que, donde predomina la exogamia de clan, los primos que pertenecen al mismo clan [por lo menos una clase de primos paralelos] no pueden casarse entre sí...

Hipótesis explicativas de la exogamia

Se han hecho muchas tentativas de explicación de las reglas de exogamia por autores como McLennan, Herbert Spencer, Morgan, Lord Avebury [Lubbock], Starcke, Frazer, Durkheim, Atkinson, Andrew Lang, Hose, McDougall y otros, atribuyéndolas a un hábito prístino de infanticidio femenino; a la vanidad del hombre salvaje de poseer a sus mujeres como trofeos; a la experiencia de los efectos perjudiciales de la reproducción dentro de un grupo pequeño, observada en un estadio del desarrollo humano más temprano que el representado por los salvajes coetáneos, y después olvidada; al matrimonio por captura originado en el período hipotético de la promiscuidad primitiva; al matrimonio por compra; a la creencia supersticiosa de que el incesto destruye las cosechas, impide la multiplicación de los animales comestibles y vuelve estériles a las mujeres; al totemismo, ó a los celos furiosos de un ancestro semejante al gorila.

Contra cada una de estas teorías se han presentado objeciones graves, y además hay otras que pueden presentarse contra todas ellas. Todas consideran las reglas exógamas como supervivencias sociales de edades remotas. Todas suponen que estas reglas se originaron en condiciones sociales que ya no existen o en ideas que sólo se han encontrado entre unos pocos salvajes o que no se han hallado en ninguna parte. ¿Es posible, realmente, creer que una ley como la del incesto entre nosotros mismos puede trazarse hasta

tales fuentes? ¿Es posible creer que una restricción que impide matrimonios que podían ser arreglados más fácilmente que otros, que no requieren captura, ni compra, ni el consentimiento de extraños, puede haberse conservado inflexiblemente a través de las edades sin servir ningún propósito útil?

Se advertirá que las reglas exogámicas no se han mantenido inalterables. Por el contrario, difieren aun entre pueblos emparentados, y sabemos que en Europa, en el curso de unos pocos siglos, han sufrido grandes transformaciones a pesar de las sanciones religiosas establecidas por la Iglesia. Esto demuestra que estas reglas no son fósiles muertos, sino partes vivas de un organismo social sujetas a modificaciones de acuerdo a las circunstancias.

Además, todas las teorías mencionadas suponen que son las leyes, las costumbres y la educación lo que impide las relaciones incestuosas. Sin embargo, aunque las prohibiciones sociales pudieran impedir las uniones entre parientes próximos, no podrían suprimir el deseo de tenerlas. El instinto sexual no puede cambiarse con prescripciones. Las leyes más draconianas contra la homosexualidad nunca han podido eliminar este deseo peculiar... De igual manera, no se aprecia que estas leyes contra el incesto ejerzan una restricción efectiva sobre los sentimientos individuales.

La sencilla explicación de todo esto es que, en los casos normales, no existe el deseo de realizar aquellos actos que están prohibidos. Hablando en términos generales, se encuentra una ausencia notable de sentimientos eróticos entre las personas que han vivido desde niños en estrecha proximidad. La indiferencia sexual está combinada, en éste como en otros muchos casos, con un sentimiento de aversión a la mera idea del acto. Para mí ésta es la causa fundamental de las prohibiciones exógamas. Las personas que han vivido muy juntas desde su infancia son casi siempre parientes próximos. De ahí la aversión mostrada a la cohabitación sexual entre aquellas personas, y la expresión de esta aversión en la costumbre y en la ley como una prohibición de tener relaciones sexuales con parientes cercanos...

La ausencia normal de inclinación sexual hacia las personas con las que se ha vivido en estrecha proximidad desde la infancia... es un fenómeno universal. Platón observaba que alguna ley no escrita defiende, tanto como es posible, a los padres y a los

hermanos de mantener relaciones sexuales con sus hijas y hermanas, y que la idea de tal cosa ni siquiera está en la mente de la mayoría de ellos...

La polémica con el psicoanálisis[67]

Los psicoanalistas consideran sorprendente [mi teoría]. El doctor Freud sostiene que los supuestos psicológicos en que se basa han sido totalmente invalidados por los resultados del psicoanálisis, que muestra, por el contrario, que las primeras inclinaciones sexuales generalmente son de naturaleza incestuosa y que su represión juega un papel que no puede ser subestimado en las neurosis posteriores. Sin embargo, creer que el psicoanálisis ha descubierto hechos que destruyen mi teoría constituye una suposición que necesita ser demostrada antes de ser tomada en serio. Dudo que el estudio de las personas neuróticas pueda ser considerado como una buena guía para la comprensión de las manifestaciones normales del instinto sexual. En la terminología del doctor Freud las inclinaciones sexuales pueden implicar estados mentales muy diferentes del deseo sexual real.

Según el doctor Jones, el psicoanálisis indica que existe una fuerte inclinación universal hacia el incesto, pero que suele estar reprimida en el inconsciente. ¿Pero por qué ha sido reprimida? No encuentro respuesta satisfactoria a esta pregunta fundamental en ninguno de los escritos de los psicoanalistas. Tampoco hallo justificación a sus pretensiones de que el psicoanálisis arrojó un torrente de luz sobre el horror casi universal al incesto y sobre las leyes extremadamente complicadas y feroces que se inventaron en casi todo el mundo para impedirlo. ¿Por qué habrían de inventarse estas leyes... y por qué en este caso, pero no en otros, han sido capaces de reprimir casi por completo el deseo sexual innato...? Estas preguntas deben ser contestadas antes de poder aceptar la existencia del deseo incestuoso inconsciente en el hombre primiti-

[67] La polémica de Westermarck con el psicoanálisis no está reducida a sus obras sobre la historia del matrimonio. Véase *Three Essays on Sex and Marriage* (1934), que contiene una crítica a la teoría de Freud sobre el complejo de Edipo y los deseos incestuosos infantiles. No hay duda de que Westermarck influyó en las ideas de su discípulo Malinowski sobre los mismos problemas.

vo, que los psicoanalistas postulan sobre la base de unos pocos miles de casos de personas civilizadas, en su mayoría neuróticas, y de mitos y cosmogonías que se prestan a las más variadas interpretaciones...

Frazer me ha objetado que si la exogamia fuera el resultado de un instinto natural no habría necesidad de reforzarla por medio de sanciones y castigos legales; la ley prohibe al hombre sólo lo que los instintos le inclinan a hacer, y de ahí puede deducirse que el hombre posee una propensión natural a cometer los delitos que las leyes castigan. Este argumento ha sido citado con entusiasmo por los doctores Freud y Jones, [agregando] que no existirían disposiciones tan severas contra el incesto si no hubiera una inclinación general a cometerlo. Pero estos argumentos se fundan en un curioso error sobre el origen de las prohibiciones legales. Por supuesto, cuando no hay transgresión no existen leyes en contra de ella... pero existen disposiciones igualmente severas contra... el bestialismo, la sodomía... y el parricidio... ¿Debe suponerse que esto demuestra que existen inclinaciones generales a cometer estas transgresiones...? Los psicoanalistas contestan afirmativamente, en particular en el caso del parricidio... ya que creen... que todo hombre acaricia en su inconsciente el deseo de tener relaciones sexuales con su madre y de matar a sus rivales, en especial a su padre. Sin embargo, las leyes contra el matricidio son igualmente severas...

La explicación genética de la exogamia

La causa psíquica del origen de la exogamia tiene un profundo fundamento biológico, que está indicado por multitud de hechos relativos tanto a los animales como a las plantas. Estos hechos hacen difícil dudar que la reproducción dentro de un grupo pequeño... es dañosa para la especie... Por lo que toca a la especie humana... los efectos de esta forma de reproducción se eliminan mediante la ausencia general de matrimonios entre los parientes más próximos... Yo encuentro en ello una explicación suficiente de la falta de inclinación y de la aversión positiva a mantener relaciones sexuales entre personas que desde niños han vivido juntas, en la estrecha intimidad que caracteriza las relaciones mutuas de los parientes cercanos. Podemos suponer que en este caso, como en otros, ha

operado la selección natural, eliminando las tendencias destructivas y preservando las variaciones útiles, moldeando de esta manera el instinto sexual... Esta explicación del origen de la exogamia... no requiere el explicar por qué la reproducción dentro de un grupo pequeño resulta dañina para la especie.

Quizá resulta preciso comentar que las diferencias entre Westermarck y Freud no son tan profundas como parecen, ni tan irreconciliables como sugieren sus polémicas. Ambos autores parten del hecho universal de la repulsión social al incesto, que el vocabulario victoriano tradujo como horror psicológico a las relaciones incestuosas. Sin embargo, mientras Freud lo atribuye a la represión de un verdadero deseo, Westermarck lo explica por la ausencia del deseo mismo y por la aversión a la idea de convertir en objeto sexual a una persona con la que se han mantenido desde la infancia relaciones próximas, familiares e íntimas. Desde el punto de vista sociológico las consecuencias de ambas hipótesis son semejantes (o sea, la repulsión social al incesto y la existencia de reglas exógamas), a pesar de que los mecanismos y los efectos psicológicos sean diferentes[68].

[68] Véase una discusión moderna de estas cuestiones en el libro de Robert Fox, *Kinship and Marriage*.

Capítulo 8

Hobhouse
La influencia etnológica sobre la sociología; la ética en la evolución

El proceso de conversión de la etnología en una nueva disciplina académica, acompañado por la transformación de los etnólogos en verdaderos profesionales, comenzó a delimitar las fronteras hasta entonces imprecisas de la antropología. En un principio este proceso fue conveniente, y era indispensable para el desarrollo de la nueva disciplina. Resultaba necesario, en efecto, diferenciar y determinar sus áreas principales de atención y trabajo; desarrollar y especificar sus métodos de investigación y análisis, y elaborar y expresar los sistemas propios de interpretación y de teoría. Más tarde se advirtieron los riesgos de crear compartimientos estanco, aislando a la antropología de las demás ciencias sociales.

Durante el período incluido en el presente volumen, o sea desde Tylor hasta la década de 1920, las fronteras de la etnología eran todavía en extremo flexibles y permeables. El pensamiento y la actividad antropológicas recibían constante y fácilmente las influencias de las disciplinas científicas más afines. Con frecuencia eran los mismos especialistas de otros campos los que invadían los terrenos de la etnología, vitalizándola con sus contribuciones teóricas y metodológicas, así como con los resultados de sus investigaciones. De los autores cuyos textos se incluyen en este volumen, Tylor y Galton eran auto-

didactas; Frazer, Lang y Marett procedían de los estudios clásicos y Pitt-Rivers de la ingeniería militar; Haddon era naturalista y Elliot Smith estaba dedicado a la anatomía; Rivers y Seligman eran médicos y psicólogos, y Westermarck y Hobhouse fueron filósofos y sociólogos.

El movimiento convergente hacia la antropología desde las demás disciplinas científicas, en consecuencia, está bien documentado. Mucho menos conocidos, pero de igual importancia e interés, son los movimientos y las influencias irradiadas desde la antropología hacia otras disciplinas. Myers, uno de los compañeros de la expedición de Cambridge, utilizó sus conocimientos etnológicos y su experiencia de campo en los trabajos del primer Instituto de Psicología Industrial. Westermarck edificó su sociología de la moral sobre fundamentos etnológicos. Tanto Rivers como Seligman emplearon sus experiencias antropológicas al hacer uso clínico de la teoría psicoanalítica.[69] Pero quizá el ejemplo más característico que deba mencionarse ahora, a causa de la relación peculiar y difícil entre la antropología y la sociología, sea el de Hobhouse.[70]

El camino de L. T. Hobhouse (1864-1929) hacia las ciencias sociales es interesante y complejo. En Oxford hizo estudios clásicos y enseñó filosofía, dedicándose a la vez al estudio de la evolución de la mente en los animales y el hombre, y al examen comparativo de las instituciones sociales descritas por los etnólogos.[71] Insatisfecho por la actividad puramente académica, participó en diversos movimientos sociales y políticos radicales. Fue organizador de sindicatos de obreros no calificados y de trabajadores agrícolas, así como de cooperativas. En 1897 abandonó la universidad para dedicarse de pleno a la actividad política y al periodismo. Desde las páginas del *Manchester*

[69] Véanse las secciones correspondientes a Haddon, Westermarck, Seligman y Rivers en este volumen.

[70] Las influencias de la antropología sobre otras disciplinas deberían ser objeto de estudio especial. En este volumen se mencionan sólo los casos de Myers y la psicología industrial; Rivers, Seligman y el psicoanálisis, y Westermarck, Hobhouse y la sociología. En la época contemporánea deben recordarse, en especial, los casos de Polanyi y la economía, y de Tinbergen y la etología.

[71] De este período provienen sus libros *Mind in Evolution* (1901) y *Morals in Evolution* (1906).

Guardian y más tarde del *Tribune*, combatió el imperialismo, la burocratización del socialismo y el creciente poder del estado.[72]

De nuevo interesado en la actividad académica, participó en la fundación de la sociedad de sociología y fue por varios años editor del *Sociological Review*. En 1907 fue designado como primer profesor de la cátedra de sociología Martin White, recién establecida en la London School of Economics. Tuvo entre sus discípulos a Hobson, autor del famoso *Imperialismo*, del cual el folleto de Lenin es un comentario político. y a Ginsberg, que le sucedió en la cátedra de la Universidad de Londres. Durante la década de 1920 publicó los *Principles of Sociology*, que comprenden tres volúmenes titulados *The Rational Good*, *The Elements of Social Justice* y *Social Development*. A pesar de sus tareas académicas, que continuó hasta su muerte, jamás se desentendió de la actividad política y del movimiento obrero. Hobhouse estableció una norma de combinación de la teoría y la praxis sociológica que sus colegas y sucesores han encontrado difícil de seguir[73].

La sociología de Hobhouse, como la antropología de sus contemporáneos, es evolucionista. Siguiendo el ejemplo de los principales etnólogos, su evolucionismo se opone al darwinismo social y al racismo. Afirma que el progreso se realiza a través de la cooperación creciente entre los hombres para satisfacer las necesidades mutuas, y de ninguna manera por medio de la lucha y la supervivencia del más fuerte. La marcha de la evolución social conduce a una mayor libertad del hombre para su propia realización personal. De ahí la oposición científica y moral de Hobhouse al capitalismo, al imperialismo y al socialismo estatal. Su propio concepto de la organización económica está muy cerca de las ideas actuales de la autogestión y de la asociación de productores y consumidores.

El método favorito de Hobhouse fue el histórico comparativo, que tomó de la etnología casi sin modificaciones. Esta predilección resulta todavía más interesante al considerar que

[72] Las experiencias de este período se reflejan en sus obras *The Labour Movement* (1893), *Democracy and Reaction* (1904), *y Social Evolution and Political Theory* (1911).

[73] Véase el volumen de J. A. Hobson y Morris Ginsberg, *L. T. Hobhouse: His Life and Work* (1931).

en su tiempo tanto la sociología como la antropología fueron conquistadas por el método estructural-funcionalista y ahistórico de Durkheim y su escuela. Además, Hobhouse rehusó aceptar el principio de la supuesta neutralidad de la ciencia social, implícito en los enfoques funcionalistas. Logró hacer de su escuela sociológica una tendencia comprometida con los movimientos progresistas y con la crítica radical de la sociedad.

Sus técnicas de investigación también muestran la fuerte influencia de la etnología. Hobhouse criticó con aspereza las formas de investigación utilizadas sobre todo por los socialistas fabianos: censos, muestreos, estadísticas, indicadores cuantitativos, cuestionarios, etcétera. Aunque no se opuso al empleo de estas técnicas de utilidad limitada, las subordinó a la investigación realizada a la manera etnológica. Subrayó en varias ocasiones que para estudiar a la clase obrera habría que seguir el modelo desarrollado por los etnólogos para investigar las culturas primitivas. O sea, fundamentalmente, considerar a la sociedad y a su cultura como un sistema total, y practicar la observación participante.[74]

Los textos siguientes pertenecen a la obra *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics* (2 vol.), publicada originalmente en 1906. La selección se encamina a mostrar cómo Hobhouse, al rechazar la neutralidad del funcionalismo sociológico, propone y justifica una sociología de inspiración y finalidad ética, fundada en una teoría del origen y la evolución de las instituciones sociales y de la moral. Los textos ejemplifican, asimismo, las bases etnológicas del método evolutivo y comparativo empleado por Hobhouse.

Cambio social y cambio ético

El propósito de este trabajo es el de acercarse a una teoría de la evolución ética por medio de un estudio comparativo de las reglas de conducta y de los ideales de la vida... El desarrollo sociológico no equivale al desarrollo ético. El crecimiento social puede produ-

[74] Podría especularse sobre cuál hubiera sido el curso de la sociología y la etnología si las tendencias de Hobhouse hubieran guiado la orientación principal del pensamiento y del método de la sociología contemporánea.

cir un conjunto de instituciones... que ningún cerebro ha creado, que ningún ser humano ha planeado... Esto constituye un elemento de lo inconsciente en la vida social. Por otra parte, hay cambios que surgen... de una concepción razonada del bien, y que en consecuencia son producto del desarrollo ético...

De la misma manera que las transformaciones no éticas de la sociedad afectan a las normas de conducta, las ideas éticas pueden, a su vez, reactuar sobre la organización social. Tales reacciones constituyen una gran parte de la historia del mundo moderno... Las interrelaciones... entre el crecimiento de la civilización, los ideales de la vida y la idea de una igualdad social primitiva, constituyen la química de la que provienen las grandes explosiones sociales, religiosas y éticas... Así, tendremos que tratar no sólo las costumbres y las leyes, sino también las principales formas de la organización social y del pensamiento religioso...

Cuando comparamos estadios culturales diferentes, encontramos una mezcla asombrosa de semejanzas y diferencias. Vemos tribus como los dayaks de Borneo, de quienes los viajeros dicen que son en extremo hospitalarios, corteses y llenos de afecto fraternal. Comenzamos a pensar que hay mucho de verdad en el cuadro idílico de la vida del salvaje que describieron nuestros antepasados. Pero enseguida descubrimos que estos mismos dayaks son inveterados cazadores de cabezas, que matan no sólo a los hombres sino a las mujeres y a los niños... El mundo salvaje ya nos parece más infierno que paraíso, olvidando tanto las incongruencias de nuestros propios códigos de conducta... como la necesidad de [estudiar la conducta] en conexión con la vida [de la sociedad] como una totalidad...

El progreso moral, si es que existe, no procede de manera continua sobre una línea recta... Tampoco avanza paso a paso con el desarrollo de la civilización... Por el contrario... las mismas condiciones del desarrollo de la sociedad en muchos casos pueden ser contrarias al desarrollo moral... Entre muchas tribus salvajes la posición de la mujer es relativamente buena, pero en sociedades más avanzadas; al consolidarse la familia, la posición del marido se hace suprema y la mujer queda relegada a un estado poco diferente de la esclavitud... En la Inglaterra [del siglo XIX]... una mujer casada prácticamente no tenía personalidad legal... pero de la Babilonia

del tercer milenio antes de Cristo no puede decirse lo mismo... La esclavitud, esta negación directa y completa de los derechos humanos más elementales..., es una institución que comenzó a florecer con los inicios de la civilización...

¿Cómo podemos, entonces, organizar nuestros datos? En primer lugar, debemos analizar y clasificar las concepciones y las instituciones... estableciendo tipos distintivos... Enseguida, debemos considerar si estos tipos... corresponden con estadios particulares del desarrollo de la cultura social... Se encontrará que ciertos tipos predominan sin llegar a ser universales; esto es, que hay condiciones generales que favorecen un tipo dado en un cierto estadio, y otras que lo dificultan en otro estadio...

Hobhouse se propone, a continuación, examinar los cuadros sociales a que pertenecen las instituciones particulares. Para ello intenta "distinguir los tipos principales de organización social". Utilizando material etnológico, discute a los vedas de Ceilán; los yagan de la Tierra del Fuego; los aborígenes de Australia; los suku de Malaya; los iroqueses de Norteamérica; las civilizaciones avanzadas de México, Perú, China, India, Babilonia y Egipto, etcétera.

Formas de organización social

[Sobre la base del examen anterior] podemos distinguir tres principios de la unión social, cada uno de los cuales tiende a generar varias formas de organización social, de acuerdo con las condiciones variables en que tiene que operar. En consecuencia tenemos: 1) el principio de los lazos de sangre, del parentesco y del intercambio matrimonial, del que surgen el clan y la tribu, con sus dos grandes divisiones: el clan maternal con el tótem y el paternal con el patriarcado. En ambas divisiones existe el hogar doméstico multifamiliar, que puede verse a la vez como un clan y como una familia [extensa], y la aldea-comunidad, o sea la unión de grupos familiares de intercambio matrimonial que poseen la tierra en común.

[El segundo principio es el del] despotismo, el principio de la fuerza y la autoridad, [que genera el despotismo] personal, militar o burocrático, la monarquía feudal y el imperio internacio-

nal. [El tercer principio es el de la] ciudadanía, del bien común y de los derechos personales, del que surgen la ciudad-estado y el estado nacional.

Los tipos de organización social que he bosquejado no son mutuamente excluyentes. Una monarquía despótica oriental puede gobernar cien mil aldeas-comunidades, cada una de ellas con una docena o más de hogares domésticos patriarcales, en las que pueden hallarse restos del derecho materno y del totemismo. Una comuna independiente puede descansar sobre un sistema de clan maternal, y estos clanes... pueden constituir una federación por consenso y no por fuerza, pareciéndose así más a un estado que a un reino despótico... Además, los tipos pueden coexistir como partes constituyentes de un orden mayor, y pueden combinarse unos con otros de diversas maneras...

De lo anterior se desprende que no pueda decirse que una de estas formas suceda a la otra en un orden seriado a medida que se asciende en la escala de la cultura. La historia de la sociedad no es tan sencilla. Todo lo que podemos afirmar con alguna confianza es que los tres principios enunciados, y las diversas formas de unión social que generan, predominan en los estadios sucesivos... Esto es, las formas más bajas de organización social tienden a caer principalmente en las líneas de la tribu maternal; el clan paternal ocupa un estadio superior, y a la vez constituye el fundamento natural de la comuna, etcétera.

Los capítulos siguientes de *Morals in Evolution* están dedicados a las leyes y la justicia; al matrimonio y a la posición de la mujer; a la mujer y al matrimonio, y a las relaciones entre las comunidades. Todos ellos están construidos principalmente con materiales etnológicos. Los textos que siguen proceden de los capítulos sobre las relaciones de clase, la propiedad y la pobreza.

Relaciones de clase, propiedad y pobreza

La comunidad primitiva, como regla general, es pequeña pero compacta y homogénea. Existe siempre la distinción entre sus miembros y los forasteros. También hay diferencias mayores o menores en los derechos de cada sexo. Las obligaciones que consti-

tuyen su vida moral son bastante uniformes. Sin embargo, a medida que la sociedad crece y se desarrolla su vida industrial... la sencillez de la organización social desaparece... Junto al grupo de los hombres libres que constituyen realmente la comunidad, aparecen clases inferiores, esclavos, siervos o castas bajas, que están en la comunidad pero no pertenecen a ella, y que están sujetas a sus propias leyes y costumbres, pero no poseen todos los derechos civiles... y en casos extremos están completamente desprovistos de ellos...

Las clases excluidas de la pertenencia completa a la comunidad no sólo no poseen privilegios políticos, sino tampoco derechos civiles tales como la propiedad, la libertad personal, el matrimonio libre... Estas diferencias se encuentran, bajo una u otra forma, en la mayoría de las sociedades... que se elevan de los niveles más bajos de la cultura, y persisten hasta que son lentamente modificadas cuando el principio de la moralidad de grupo es reemplazado por la crítica ética...

La abolición de la esclavitud y de la servidumbre en el mundo moderno puede describirse, desde un punto de vista, como un proceso en el cual las obligaciones de la moralidad de grupo se ampliaron hasta incluir a todos los cristianos, o al menos a los cristianos blancos... Sin embargo, cuando una vasta población negra fue subyugada por el hombre blanco, apareció de nuevo la esclavitud bajo una forma nueva y peor que la pasada... Esta segunda esclavitud al fin fue abolida por un movimiento claramente ético...

La propiedad privada... apareció primero como una extensión gradual de los derechos individuales frente a los de la familia, el clan, la aldea y la tribu... Produjo la base para el intercambio de bienes por medio del comercio, la división del trabajo y las empresas industriales libres... así como las relaciones contractuales... El contrato libre y la propiedad privada son los fundamentos de la economía civilizada, pero a la vez crean sus propios problemas... La desintegración de los viejos grupos sociales y la acumulación de riqueza que así se hizo posible, crearon nuevas divisiones, nuevos contrastes y nuevos antagonismos [sociales]... La libertad contractual tiene un sentido ambiguo, ya que un hombre hambriento puede ser libre según la ley pero no es libre según los hechos que le obligan a aceptar cualquier condición a fin de obtener comida... Algo semejante ocurre con la propiedad privada...

El desarrollo de la propiedad y del comercio... plantea la cuestión de qué hacer con aquellos que quedan sumergidos en el proceso, y abre el problema ético de cuál debe ser la actitud de la sociedad... [La respuesta es que] el individuo debe hacerse más y más dependiente de las ordenaciones sociales... aunque esto implique una disminución de los derechos individuales o de aquellos que reclaman ciertas clases sociales... Estas ordenaciones están justificadas desde el punto de vista ético... ya que son esenciales para el bien común...

Hobhouse relaciona las normas morales con el estado de la evolución social, pero no hace derivar la ética únicamente de las condiciones sociales. Por el contrario, afirma que existe una suerte de evolución autónoma de la moral, que en circunstancias determinadas influye y modifica las condiciones sociales. Cuanto más alto sea el nivel de desarrollo general de la sociedad, tanto más importante será el papel de la ética en el proceso evolutivo.

Los fundamentos y la evolución de la ética

La historia de las leyes y de las costumbres nos da sólo un aspecto de la evolución ética... Nos indica las normas que las sociedades han aceptado en distintos momentos. Sin embargo, detrás de la cuestión de las normas morales está la de sus fundamentos... Es decir, la cuestión filosófica de la naturaleza de la obligación moral, de la autoridad y de la sanción moral. . . No es posible comprender la historia de la ética sin conocer la historia del desarrollo del pensamiento humano... Se desprende de lo anterior que hay necesidad... de examinar algunos rasgos esenciales del desarrollo de la religión... De hecho, no deberíamos ocuparnos ahora de otra cosa, ya que la religión del hombre incluye la suma y la sustancia de su pensamiento vital, el sentido último de su visión total del mundo...

El esquema seguido por Hobhouse para el examen de la religión deriva de manera directa y explícita de Tylor, con algunas modificaciones que no parecen esenciales. La documentación del esquema evolutivo también se apoya en Tylor, así como en

Frazer, en las obras de Spencer, de Gillen y Howit sobre los aborígenes australianos, en las fuentes clásicas y en los orientalistas. No es necesario, por eso, seguir las líneas del argumento de Hobhouse, aunque es de interés recoger algunas de sus ideas sobre el monoteísmo.

El monoteísmo es el fundamento del orden ético. La voluntad de dios es la fuente de la obligación moral, y su palabra es la revelación de las normas de la vida. El cumplimiento de su voluntad es el medio para la salvación, y la salvación es el fin supremo de la vida... La conciencia religiosa se expresa a través de un sentido agudo de la diferencia entre el bien y el mal... En este estadio... las reglas morales están referidas a un ideal de vida y de carácter, que emana de un ser sobrenatural que es la encarnación y la expresión de la perfección moral...

Al alcanzar esta conciencia más profunda del significado ético, se llega también a una síntesis más coherente y completa de la experiencia y del propósito. La moral primitiva... se construye sobre el cuerpo de las costumbres, a fin de introducir un cierto orden en la vida social... Pero las reglas de conducta no se integran en un todo, ni se armonizan de acuerdo con algún principio claramente establecido... En la ética de las religiones espirituales la correlación es más completa. Existe un ideal de carácter, un principio del bien, al que están subordinadas todas las reglas... Cuando se alcanza este estadio, la evolución social y la evolución ética comienzan a ser una...

En consecuencia, el progreso no es algo que obedezca a alguna ley automática o que exprese una tendencia inherente a las cosas. La lucha por la existencia tampoco es la fuerza que mejora [la existencia humana]... El progreso es posible sólo cuando las condiciones [materiales y sociales] de la existencia humana caen cada vez más bajo el dominio de la mente... El mal es meramente el resultado de lo inorgánico... del impacto sobre el mundo espiritual de las causas naturales que la inteligencia todavía no ha podido dominar... La combinación del espíritu científico y del religioso constituye el hecho culminante de la evolución ética... La mente, por fin, comprende las condiciones de su propio desarrollo, las domina y las emplea para la evolución total...

Capítulo 9
Seligman
La defensa del método etnohistórico; los reyes divinos

La crisis simultánea del evolucionismo unilineal, ingenuo y rudimentario, y del difusionismo radical, provocó una crisis igualmente severa de la etnología histórica. La reacción contra la orientación historicista de la etnología fue muy extrema en Gran Bretaña, donde habían sido mayores los excesos de los evolucionistas y difusionistas. Los miembros de la primera generación de antropólogos sociales, en particular Malinowski y Radcliffe-Brown, creyeron necesario utilizar un método que por principio excluía a la historia. En cambio, en los países de Europa Central, sobre todo Alemania y Austria, lo mismo que en Estados Unidos, la reconstrucción de la historia cultural continuó siendo considerada como uno de los objetivos fundamentales de la etnología.[75]

Durante el período de ascenso y predominio académico de la antropología social británica ahistórica, aproximadamente desde la primera a la segunda guerra mundial, Seligman representó tanto la continuidad del enfoque etnohistórico como el esfuerzo para perfeccionar sus métodos. El rigor mostrado en

[75] Es preciso advertir, sin embargo, que las corrientes históricoculturales del centro de Europa y de Estados Unidos rechazaron con idéntico vigor tanto el difusionismo extremo como el evolucionismo unilineal. La preservación del método y de la orientación histórica de la etnología no implica, necesariamente, la defensa de las tesis evolucionistas.

sus trabajos, así como la productividad de sus análisis y reconstrucciones históricas, llegaron a impresionar de manera profunda a algunos miembros de la segunda generación de antropólogos sociales, o sea los discípulos directos de Radcliffe-Brown y Malinowski. Evans-Pritchard, por ejemplo, confirmó las conclusiones principales de Seligman con respecto a los reyes divinos de la región nilótica, y Meyer Fortes expresó su rara aprobación del enfoque histórico en el caso de los esposos Seligman.[76] La obra de Seligman, independientemente de los boasianos norteamericanos y de las escuelas histórico-culturales germánicas, significó la recuperación del método etnohistórico desacreditado por el ataque de los seguidores británicos de Durkheim.

C. G. Seligman (1873-1940) se había unido a la expedición de Cambridge como médico y fisiólogo, para ocuparse de las cuestiones de su especialidad. Sin embargo, una parte importante de su trabajo de campo lo dedicó a la etnología. En 1903 realizó una nueva expedición, esta vez de carácter completamente etnológico. Resultado de ella fue el volumen *The Melanesians of British New Guinea* (1910), que constituye un antecedente valioso de los trabajos de Malinowski en Melanesia. Entre otras contribuciones significativas, Seligman y sus colaboradores descubrieron y describieron un sistema semejante al *kula*, aunque sin hacer de él una clave para el análisis de la cultura, como lo haría después Malinowski.

Casi inmediatamente después de su regreso de Nueva Guinea Seligman fue nombrado primer profesor de etnología de la Universidad de Londres. En 1904 contrajo matrimonio con Brenda Z. Salaman, un acontecimiento que va mucho más allá de la biografía personal, ya que la esposa se convirtió en su colaborador más valioso y constante. Brenda Z. Salaman, entrenada por Rivers en los problemas del parentesco y de la organización social, llenó un área importante de las investigaciones comunes. Es posible que los esposos Seligman iniciaran la tradición, ya bien establecida ahora, de la frecuente endogamia

[76] Véanse el volumen de Evans-Pritchard, *The Divine Kinship of the Shiluk...* y el artículo de Fortes, "Seligman", en *Man* (*cfr.* "Obras citadas").

profesional de los antropólogos. En 1907-1908 ambos trabajaron con los vedas de Ceilán. A partir de 1909 comenzaron sus investigaciones en África, principalmente en la región del Sudán. Seligman puede ser considerado así como el primero de los grandes africanistas de la antropología británica, como el brillante precursor de los trabajos de Evans-Pritchard, Meyer Fortes y del propio Radcliffe-Brown.[77]

A pesar de los largos viajes de investigación, de la preparación de una importante serie de publicaciones y de su actividad en la enseñanza de la etnología, Seligman no interrumpió sus trabajos como médico y psicólogo, en los que alcanzó una posición prominente. Durante la primera guerra mundial, al igual que Rivers, se incorporó a los servicios médicos del ejército y aplicó las teorías de Freud al tratamiento de los enfermos con trastornos mentales. Su gran curiosidad intelectual le llevó también a realizar un serio esfuerzo para unir la teoría psicoanalítica con la etnológica, sometiendo a prueba antropológica algunas ideas de Freud y de Jung.[78]

La preocupación histórico-cultural de Seligman, que es lo que interesa particularmente en este volumen, procedía de Tylor, por quien sentía gran admiración. Sin embargo, siendo un infatigable trabajador de campo, Seligman pudo ampliar y perfeccionar tanto las técnicas de investigación como los métodos de análisis y reconstrucción de la historia cultural. Utilizó todas las fuentes de información accesibles, tales como historias, relatos de viajeros, informes de origen gubernamental, descripciones de misioneros y de funcionarios coloniales, etcétera, pero la parte más importante de su trabajo la realizó con los

[77] Las actividades etnográficas de los esposos Seligman en la región nilótica, que había caído bajo la esfera de influencia del imperio británico, con seguridad indican la participación de los antropólogos en la administración colonial de las poblaciones africanas. Se recordará que Marett (véase la sección correspondiente en este volumen), había iniciado en Oxford un programa de etnología para los funcionarios coloniales y los misioneros. Las relaciones entre la antropología y el sistema colonial se examinarán más adecuadamente en el contexto del desarrollo de la antropología social británica.

[78] Estas actitudes de Seligman influyeron en Malinowski, quien las comenta en su libro *Sex and Repression in Savage Society* (Londres, 1927). Véase asimismo el comentario de Seligman al libro de Rivers *Psychology and Ethnology (Nature*, 1927), y "Anthropological perspective and psychological theory" *(Journal of the Royal Anthropological Institute...*, 1932).

informantes nativos y por medio de la observación propia. Su enfoque para el estudio de la cultura fue globalista, como aconsejaba Tylor, pero Seligman concedió mucha atención a la descripción del medio natural y al análisis de sus relaciones con la vida de los grupos humanos. Desde este punto de vista, Seligman es sin duda un precursor de la ecología cultural contemporánea.[79]

Seligman se opuso con vigor tanto al método como a los resultados de las reconstrucciones históricas de los difusionistas extremos. Sus métodos histórico-culturales siguen las líneas indicadas por Tylor. Se fundan esencialmente en cuidadosos análisis globales de la etnografía contemporánea, combinados con el análisis de la distribución geográfica de los rasgos culturales, de sus rutas de difusión y de las condiciones objetivas de la transmisión. Los textos siguientes, que proceden del volumen *Egypt and Negro Africa...* (1934), ilustran las características principales del método histórico-cultural de Seligman, quizá su legado más importante a la etnología contemporánea.

La cuestión histórica y etnográfica de los reyes divinos

Durante mi trabajo de campo en África, y después en mis estudios [en Inglaterra]... he considerado una y otra vez... el asunto de la muerte del rey divino. Era natural, entonces, que reuniera la información que mis colegas y yo hemos recogido en África, lugar donde he desarrollado mis trabajos de campo durante los últimos 20 años, y que procurara ver hasta dónde arrojaba nueva luz sobre el asunto. También tuve que considerar hasta qué punto las investigaciones más recientes han sido utilizadas por otros estudiosos. Ante mi sorpresa, encontré que sólo el profesor Moret, en una conferencia de 1926 titulada *La mise a mort du Dieu en Egypte...* que se ocupa especialmente de las evidencias egipcias y de la identidad de Osiris con el grano, el alimento normal del pueblo, ha visto en la muerte de Osiris el prototipo de una ceremonia que en otros tiempos históricos era una representación ceremonial de la

[79] Es posible indicar aquí la influencia de Seligman sobre el estudio de los nuer de Evans-Pritchard.

muerte del faraón y no el hecho real de darle muerte... [Moret] concluye... que el propósito de la ceremonia era la renovación de los poderes del rey divino... imitando así el ejemplo de Osiris envejecido... que se infligía el supremo sacrificio para asegurar la continuidad y el bienestar de su pueblo y del universo.

A diferencia del profesor Moret, no me ocuparé de la existencia de los reyes divinos en el pasado. Creo que podemos aceptarla tranquilamente. En cambio, examinaré la posición del rey divino en algunas culturas vivas. Durante el invierno de 1909-1910, mi esposa y yo recogimos en Sudán datos relacionados con la existencia y la muerte de un rey divino en dos grandes tribus nilóticas, los shilluk y los dinka... En el caso de los shilluk, la ceremonia de instauración del nuevo rey... incluía el mecanismo mediante el cual el espíritu divino de los reyes anteriores pasaba al sucesor... Más tarde, otra expedición nos dio nuevos materiales sobre los shilluk y los dinka. El profesor Evans-Pritchard consiguió establecer relaciones amistosas con este pueblo difícil que son los nuer... y C. K. Meek, trabajando como antropólogo del gobierno [británico] en Nigeria, aumentó nuestros conocimientos sobre los reyes divinos en el África Occidental.

Con todos estos materiales a mi disposición... creo que puedo intentar examinar si la existencia de estos reyes debe ser considerada como una supervivencia, en diferentes partes de África, de las creencias llevadas por un grupo de inmigrantes caucásicos muy antiguos, los camitas, de quienes los protoegipcios eran una rama, o bien si la creencia debe ser considerada como específicamente egipcia en su origen y difundida por contacto cultural desde Egipto...

Antes, sin embargo, resulta esencial determinar cuál es el significado de la expresión rey divino... Creo que fue Frazer quien la utilizó por primera vez en *La rama dorada*... en el capítulo titulado "Los peligros del alma", aunque sin ofrecer una definición formal... El argumento de Frazer se resuelve en los siguientes puntos esenciales: 1) el rey tiene poderes sobre la naturaleza, que puede ejercer voluntaria o involuntariamente; 2) se lo considera como el "centro dinámico del Universo"; 3) de ahí que el bienestar del Universo dependa de sus acciones y del curso de su vida; ambos deben ser cuidadosamente reglamentados. Frazer menciona el Mikado del Japón como ejemplo típico de estos soberanos.

En la tercera edición de *La rama dorada* se hace mayor énfasis en la necesidad de matar al rey divino, aunque se incluyen casos en que el sacrificio no se realiza, al menos en la propia persona... Escribe Frazer: "Si se cree que los altos dioses mueren ¿cómo no pensar lo mismo de un dios aposentado en el frágil recipiente de la carne...? Nada puede impedir que el hombre-dios envejezca y se debilite, y al fin muera... El peligro es inmenso... y sólo hay un medio para evitarlo. El hombre-dios debe ser sacrificado tan pronto como empiece a mostrar síntomas de debilidad... y su alma debe transferirse a un sucesor vigoroso... [En caso de muerte natural] el alma se perdería... pero al sacrificar al hombre-dios se asegura que su alma pasa a un sucesor adecuado..."

[En consecuencia], me limitaré a usar la expresión [de rey divino] para aquellos casos en que se lo hace responsable del orden general y en especial de la fertilidad del suelo y de los animales domésticos, y en que termina su vida siendo sacrificado o matándose él mismo con más o menos ceremonia... o bien exponiéndose a la muerte o simulándola... Sin embargo, además de estos hombres-dioses... encontramos en África algunos otros jefes responsables del bienestar de la comunidad y de las cosechas, a los que no se mata o elimina ceremonialmente cuando envejecen. A estos últimos propongo llamar reyes sacerdotes... Creo que existe una estrecha relación entre ellos y los reyes divinos. Ambos son ejemplos particulares del caso general en que el bienestar, la prosperidad y sobre todo la fertilidad de un grupo dependen de la salud y del vigor sexual de una persona...

Las rutas de la difusión cultural desde Egipto al África Negra

Es necesario referirse ahora a la cuestión general de la influencia egipcia en el África Negra... y dedicar atención a Las rutas seguidas [hacia donde se encuentran evidencias materiales de esta influencia]... Hay tres caminos obvios desde Egipto al corazón del África Negra, o sea al Alto Nilo, al Congo y a las selvas lluviosas del occidente... Las rutas en cuestión son: 1) subiendo el Nilo Blanco hasta el Azul, y remontando el curso del río hacia el sur; 2) a lo largo de la Costa norafricana hasta Túnez, y desde allí al norte del Senegal,

sea siguiendo la Costa o por el sur del Atlas; 3) remontando el Nilo Azul a lo largo del somontano de Abisinia, hacia Uganda y a través de los lagos hacia el Congo. Existe otra ruta posible... sugerida por ciertas semejanzas en la cultura material... La línea correría hacia el oeste desde Dar Nuba hasta el norte de la Costa de Oro... pero supongo que no fue una ruta principal...

La ruta más obvia es la del Nilo Blanco, pero es difícil que fuera el camino principal por el cual las influencias egipcias penetraran en el África Negra... El territorio al sur de la unión de los dos Nilos es hostil a los viajeros y a los pobladores... Sin embargo, fue por esta ruta que la práctica de la deformación artificial de los cuernos del ganado llegó a los nilóticos. Esta deformación está representada en las tumbas de la V dinastía de Egipto, y existe hoy día de manera idéntica entre los nuer. Con respecto a la ruta del Mediterráneo, aunque hubo algún comercio temprano desde el Delta hacia el oeste, las evidencias indican que [las influencias importantes] son tardías y corresponden probablemente a la época cartaginesa y romana y quizá aún más tarde...

La tercera ruta va Nilo arriba hasta el actual Kartum, y de allí por el somontano abisinio a los lagos y al Congo. Sabemos que en Kerma, cerca de la tercera catarata, existió una civilización egipcia bastarda durante la XII dinastía. Durante el milenio siguiente... [las influencias egipcias] se extendieron hacia el sur, dando origen a la civilización híbrida mesoítica, cuyo bastión meridional fue la gran ciudad de Soba del Nilo Azul... No puedo decir cuánta influencia egipcia llegó a Abisinia [aparte de los fundamentos religiosos de su iglesia]... Más al sur, esta influencia explica la relación de los hombres de la casa real de Uganda con el águila... aunque no existe clan-águila... También se encuentra una forma elaborada de preservación del cuerpo del rey, parecida a la momificación... Al oeste y al norte de los lagos, no hay duda de que la pequeña área de los azandi... tiene relación genética con la del antiguo Egipto... En el Congo Belga se encuentran ataúdes antropomórficos y ropas funerarias... de indudable influencia egipcia...

Por lo que toca a las indudables influencias egipcias en Nigeria, las evidencias son mucho menos claras en cuanto a la ruta seguida... Además, algunos investigadores piensan que una costumbre o creencia originada en un lugar puede aparecer *de novo* en

otros pueblos que viven en un ambiente natural más o menos semejante. Otros investigadores, en cambio, sostienen que esto ocurre muy raras veces... de hecho nunca, y por ello desafían a sus adversarios a demostrar un solo caso de los orígenes independientes [de un rasgo cultural]. El investigador se enfrenta, en particular, con la dificultad de determinar cuánto peso hay que dar a la identidad de propósito y de resultados, cuando los procesos realizados difieren en las técnicas empleadas...

El rey divino, la subsistencia y la fertilidad

El complejo de creencias centrado en el rey divino debe haber atraído al negro africano occidental en virtud de algunas necesidades profundas... La primera de ellas es la de obtener un abasto constante de alimentos. No hay duda de que existe ansiedad continua en la vida tribal... y de que esta ansiedad puede ser atenuada par la seguridad provista por medio de un ritual adecuado. La creencia de que existe una relación entre la fertilidad humana y la del suelo está muy extendida, y en África se expresa especialmente en conexión... con la salud y la virilidad del rey... Debo subrayar, sin embargo, que la aceptación de cualquier costumbre o práctica no debe ser analizada solamente desde el punto de vista del sentido común y de la utilidad...

El Chungu de los kondi, en Nyasalandia, es un rey divino en el sentido completo del término... Su salud... y el bienestar de la comunidad están inseparablemente ligados. Un Chungu saludable y vigoroso significa que la tierra da sus frutos, que las lluvias llegan a tiempo, que se evitan los males. Pero un Chungu débil y enfermo supone desastres de toda clase... Cuando se enferma gravemente... no debe morir de muerte natural... Los consejeros [de la tribu]... lo acuestan en el suelo, y mientras dos de ellos lo sujetan, un tercero le tapa la boca y las narices, y un cuarto le da palmadas suaves en el cuerpo hasta que expira... El sucesor es elegido por los consejeros, mediante adivinación, dentro de un grupo de familias [determinado]...

Del África Occidental tenemos muy buena información sobre la vida político-religiosa de ciertas tribus que tienen reyes divinos... y muestran los rasgos más notables de las culturas del

valle del Nilo, incluyendo algunas que claramente recuerdan al Egipto antiguo, como las tentativas de momificación, las ceremonias de reinvestidura y otras... La obligación principal del rey tukun es la de asegurar una buena cosecha a su pueblo. No es, ni nunca parece haber sido, un caudillo militar... Jamás se dice que esté enfermo, y se lo mata cuando se enferma gravemente... Se lo identifica con las cosechas y se lo llama con nombres como... "nuestro grano", "nuestras nueces", "nuestros frijoles"... Controla las lluvias y los vientos... Si se produce una sucesión de malas cosechas o de sequías, se atribuye a la negligencia [del rey] o a la pérdida de sus poderes. En consecuencia, se lo estrangula en secreto... [Sin embargo], nunca se admite que haya muerto, porque esto sería equivalente a decir que las cosechas han muerto y las semillas también...

La reconstrucción histórica del origen y difusión de los reyes divinos

Podemos ahora resumir los hechos... e indicar las conclusiones principales... En un período muy remoto, hace más de 5 mil años, en aquella parte del valle del Nilo que llamamos el Alto Egipto, el rey o jefe de un grupo tribal, los egipcios predinásticos, fue asociado en particular con la vegetación, el cultivo y el bienestar general... Hay razones para creer que estos reyes eran sacrificados ceremonialmente después de un cierto número de años o bien cuando envejecían... Podemos dar por seguro que en tiempos históricos se realizaban ciertas ceremonias... que tenían el propósito de confirmar al rey (reinvestidura) y probablemente de rejuvenecerlo...

Existen, por otro lado, abundantes evidencias históricas y arqueológicas de la extensión directa hacia el sur de las ideas, creencias, formas artísticas e instrumentos tecnológicos egipcios... Además, entre las tribus negroides de la cuenca del Nilo encontramos hoy día reyes que están especialmente asociados con el bienestar de las cosechas, los rebaños y la gente [como en el antiguo Egipto]. A estos reyes también se los mata ceremonialmente cuando muestran signos de mala salud o de envejecimiento (shilluk), o bien a solicitud propia después de un cierto número de años, cuando sienten que ya no son útiles a su tribu (dinka)... A veces no se mata al

rey (nuer, lotuko)... [pero] en una tribu (bayanda) existe una ceremonia [como la egipcia] de rejuvenecimiento... una "confirmación" o "reinvestidura"... Otra tribu (bakitava)... posee el festival *sed* de los egipcios... [Rasgos de la cultura material egipcia], como la deformación de los cuernos del ganado... instrumentos musicales, etcétera, se encuentran en los nilóticos, en los lagos y en África Occidental...

A pesar de estas sorprendentes semejanzas, los factores cronológicos nos vedan el pensar que los reyes divinos del Sudán se deben atribuir directamente a la influencia egipcia. Más bien, debemos considerarlos como un ejemplo de una creencia camita muy antigua y muy extendida, aunque se haya ligado a la influencia egipcia y a ciertos ritos específicamente egipcios...

Capítulo 10

Rivers
El nacimiento de la antropología social

Es justo, y quizá también necesario, que un volumen dedicado al período formativo de la antropología profesional británica comience con Tylor y termine con Rivers. En efecto, si Tylor está situado en la transición hacia la etnología profesional del siglo XX, Rivers abre las puertas hacia la antropología social contemporánea. Tylor definió el campo general de la etnología, o sea el estudio de la cultura, pero fue Rivers quien dirigió el interés de los etnólogos hacia el tema concreto de la organización social de los pueblos llamados primitivos.

No se trata de desconocer la contribución fundamental de Morgan, en particular de sus *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1871). Rivers la reconoció, en repetidas ocasiones, como su punto de partida para el estudio y análisis sociológico del parentesco. Sin embargo, como escribe R. Firth en sus comentarios a la reedición del volumen de Rivers *Kinship and Social Organization* (1968), "se debe mayormente [a Rivers] el que [la obra de Morgan] recuperara la seria consideración teórica que se le debía, después de haber sufrido unos treinta años de relativo olvido". Malinowski y Radcliffe-Brown, las futuras cabezas de la antropología social británica, estudiaron con Rivers y a través de él aprendieron de Morgan, aunque combatieron las ideas de ambos. Las influencias de Rivers y

Morgan están presentes, asimismo, en el trabajo de R. H. Lowie, que fue igualmente crítico de algunas de sus interpretaciones.

La personalidad intelectual de W. H. R. Rivers (1864-1922) es mucho más compleja de lo que sugiere lo dicho y su influencia intelectual ha sido muy vasta. Entre 1887 y 1891, siendo ya médico, se dedicó a la investigación neurológica y en particular a la fisiología de la visión. En 1893 fue designado profesor de la Universidad de Cambridge, donde contribuyó al desarrollo de la psicología llamada experimental y fisiológica, hasta 1898 en que se unió a la famosa expedición de Cambridge al Estrecho de Torres, bajo la dirección de Haddon. Como se dijo,[80] fue durante este período de investigación de campo que Rivers comenzó a dedicarse a la etnología y desarrolló su método genealógico.

En 1902 y 1903 hizo un intenso trabajo entre los toda del sur de la India, y de 1908 a 1915 participó en dos importantes expediciones antropológicas a Melanesia. Producto de esta actividad fueron los volúmenes *The Todas* (1906) y *The History of Melanesian Society* (1914). Entre 1911 y 1914 presentó, en conferencias, artículos y libros, sus experiencias principales sobre el método genealógico y el análisis sociológico de los sistemas de parentesco. Casi a la vez, y de manera algo incongruente, se declaró de acuerdo general con las teorías difusionistas de la escuela histórica alemana. De este período procede la conversión de Rivers al difusionismo cultural extremo y su debatida asociación con Elliot Smith y Perry.[81]

En 1915, durante la primera guerra mundial, se incorporó a los servicios médicos del ejército británico, organizando el tratamiento psicológico de las neurosis de guerra. En esta tarea tuvo la colaboración de Seligman y Myers, sus compañeros de la expedición de Cambridge. Rivers y Seligman utilizaron con éxito las ideas de P. Janet y de Freud, convirtiéndose en los introductores en la Gran Bretaña de la teoría psicoanalítica.[82] Desde esta nueva área de interés Rivers y Seligman pro-

[80] Véase la sección correspondiente a Haddon de este mismo volumen.

[81] Véase la sección correspondiente a Elliot Smith y Perry de este mismo volumen.

[82] De este período provienen algunas obras importantes de Rivers, de las que no podremos ocuparnos aquí: *Instinct and the Unconscious* (1920); *Conflict and Dream* (1921);

curaron unir las tendencias de la psicología contemporánea con la etnología, anticipando la corriente llamada de "cultura y personalidad" que habría de alcanzar gran popularidad años más tarde.[83] En este tiempo Rivers escribió: "Soy de los que creen que el objetivo final de todos los estudios del hombre, sean históricos o científicos, es el de llegar a una explicación en términos de la psicología, o sea, en términos de las ideas, creencias, sentimientos y tendencias instintivas que determinan la conducta individual y colectiva del hombre."

Resulta difícil, ante una vida intelectual tan rica como la de Rivers, y frente a una variedad tan extraordinaria y a veces contradictoria de intereses científicos, seleccionar lo que puede ser más importante en la historia de la etnología. Con frecuencia se ha criticado su extrema dispersión que lo llevó a ocuparse de cuestiones tan variadas como el matrimonio entre primos cruzados, los sueños y el inconsciente, la psicología y la política, etcétera. Dados los propósitos del presente volumen la elección se simplifica, ya que no se pretende ahora otra cosa sino mostrar cómo se produjo, en el seno de la etnología británica, el surgimiento de la antropología social. En verdad, los trabajos de Rivers apuntan en muchas direcciones. Si bien fue heredero de la tradición evolucionista clásica, contribuyó a formular y defender las tesis del difusionismo radical, se manifestó partidario de las interpretaciones sociológicas, pero también se inclinó con vehemencia por el psicologismo.

Cada una de estas posiciones de Rivers quedó como una tensión de problemas sin resolver dentro de la etnología, como corrientes o tendencias que reaparecen cíclicamente en la teoría antropológica. Sin embargo, la parte de su obra que los antropólogos contemporáneos contemplan con mayor interés y aprobación es aquella que se relaciona directamente con el nacimiento de la antropología social británica. Sus trabajos sobre el parentesco y la organización social primitiva constituyen uno de los momentos más decisivos en la transformación del enfo-

---

Psychology and Politics (publicada póstumamente en 1923). Un buen resumen de estas actividades de Rivers se encuentra en Bartlett (1923).

[83] Véase la colección de trabajos de Rivers, publicada póstumamente, *Psychology and Ethnology* (1926).

que evolucionista, histórico y culturalista de Tylor y su escuela, en los nuevos enfoques sociológicos, antievolucionistas y ahistóricos de la antropología social.

Como escribe Firth (en Rivers, 1968): "Fue Rivers, más que cualquier otro autor de su tiempo, quien aclaró los criterios y formuló las hipótesis principales sobre las relaciones en el campo del parentesco. Su formulación conceptual de esquemas claramente definidos, que hoy llamaríamos 'modelos', basados en supuestos claramente establecidos, estimuló a otros antropólogos, como Kroeber, Malinowski y Radcliffe-Brown, a emularlo y a demostrar lo inadecuado de sus formulaciones... Como resultado de la concentración de Rivers en los estudios del parentesco, se amplió enormemente tanto la teoría como el carácter de la evidencia etnográfica... Esto no ha disminuido la polémica sobre las cuestiones fundamentales, pero la ha hecho mucho más inteligente..."

Los textos siguientes se refieren de manera exclusiva a las cuestiones de organización social que más influyeron sobre algunos de sus discípulos, como Malinowski y Radcliffe-Brown, y sobre la nueva escuela de antropología social. La selección comienza con el importante artículo "El método genealógico de investigación antropológica" (en Rivers, 1968), publicado originalmente en 1910 en *The Sociological Review*. El artículo es uno de los pocos que con justicia pueden calificarse de seminales en la historia de la antropología, aunque resulta obvio que las técnicas de registro y de análisis que elaboró han sido modificadas y perfeccionadas desde entonces.

No parece haber duda de que el método genealógico fue trasladado por Rivers desde el campo de la biología y la medicina al de la etnología. Desde hacía mucho, además, los criadores de ciertas clases de animales domésticos (perros de raza, caballos de carrera, sementales, etcétera), mantenían genealogías de sus ejemplares a fin de seleccionar los cruces y observar los resultados. Rivers, partiendo de estos comienzos, utilizó el método genealógico sobre todo para obtener las terminologías de parentesco, establecer las formal matrimoniales y de descendencia, y analizar las causas y las consecuencias sociales de todo ello.

Sobre la manera de recoger la información genealógica

Constituye un hecho familiar que muchos pueblos conservan las genealogías de sus ancestros por numerosas generaciones, incluyendo en ellas con frecuencia elementos míticos. Quizá es menos conocido que muchos pueblos de cultura primitiva conservan estas genealogías en forma oral, abarcando asimismo las líneas colaterales con todos los descendientes del bisabuelo y del tatarabuelo... y a veces incluso yendo más atrás de estas generaciones... Son estas últimas genealogías las que se estudian mediante el método que explico a continuación...

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que, debido a la gran diferencia existente entre los sistemas de parentesco de los pueblos civilizados y de los primitivos, es de desear que se usen al principio tan pocos términos de parentesco como sea posible... Yo comencé pidiendo a mi informante... los nombres de su padre y de su madre, dejando bien claro que quería los nombres de sus padres reales y no de otras personas a los que podría llamar padre o madre en virtud del sistema clasificatorio. Después de asegurarme de que el padre... había tenido una sola esposa y la madre... un solo marido, obtuve los nombres de los hijos en su orden de edades, los matrimonios de cada uno y los descendientes de todos ellos. De esta manera obtuve el pequeño grupo de descendientes de los padres de mi informante [Arturo]. Dado que [en este caso] el sistema social se caracteriza por la descendencia matrilineal, Arturo conocía la genealogía de su madre mejor que la de su padre... La genealogía se completó entonces... con la de los ancestros de los padres de Arturo... y sus descendientes... hasta agotar los conocimientos genealógicos del informante...

Un elemento de la mayor importancia de este método consiste en registrar tan completamente como sea posible la condición social de cada persona incluida en la genealogía. Debe obtenerse la localidad a la que pertenece cada persona, indicando no sólo el distrito sino también el nombre del grupo territorial más pequeño... Si existe organización totémica, deben registrarse los nombres del tótem o totems de cada persona, y si no hay tal cosa deben registrarse los nombres de los clanes no totémicos o de cualquier otra división social... Debe tenerse especial cuidado en registrar las

localidades de los forasteros que han contraído matrimonio en la comunidad... Si hay adopción, los informantes casi siempre darán los niños adoptados como si fueran propios... Hay que procurar obtener sus padres verdaderos... Al recopilar el material para aplicar el método genealógico aparecen con frecuencia algunas dificultades y fuentes de error. Una de ellas es el tabú impuesto a los nombres de los difuntos... Otras son las prácticas de adopción y de cambio de nombres... Para poder utilizar bien las genealogías hay que estar seguro de que han sido correctamente establecidas... [Una manera de comprobarlo] es la de reunir genealogías obtenidas de diferentes informantes pero que se superpongan... Casi en cada comunidad se encuentran personas que tienen conocimientos genealógicos especiales... En mi experiencia no hay que confiar en la información facilitada por los jóvenes...

Sobre la utilización de las genealogías

El primer uso de las genealogías, y el más obvio, consiste en el análisis de los sistemas de parentesco. En casi todos los pueblos de cultura primitiva estos sistemas difieren tanto del nuestro, que existe un gran peligro de caer en errores si uno se limita a tratar de obtener los términos equivalentes a los nuestros por el método ordinario de preguntas y respuestas. Mi procedimiento consiste en preguntar al informante [una vez establecida la genealogía] cuáles son los términos que él aplica a los diferentes miembros de la genealogía, y recíprocamente cuáles son los términos que ellos le aplican a él. Así, [pregunto a Ego como llama a T] y obtengo el término equivalente de "hermano mayor" cuando habla un hombre; [T llama a Ego] con un término cuyo equivalente es "hermano menor"... [y así sucesivamente]. Sólo en casos muy excepcionales una sola genealogía puede dar todos los términos de parentesco; pero aun cuando fuera así no es conveniente limitarse a ella, ya que hay la posibilidad de parentescos dobles, por ejemplo por consanguinidad uno y otro por matrimonio... No quedo satisfecho si no obtengo al menos tres genealogías diferentes...

Los términos de parentesco obtenidos [pueden] colocarse en dos columnas, con los recíprocos frente a frente [como, por ejemplo, padre-hijo, marido-mujer, etcétera]. En el caso frecuente

de que se utilicen dos formas, una para dirigirse al pariente y otra para referirse a él, deben obtenerse las dos. En muchas partes del mundo se usan términos diferentes según los sexos y las edades relativas de las dos personas que están emparentadas... A veces se hacen distinciones de acuerdo al número absoluto de los miembros de una familia...

Las genealogías se usan también para estudiar las reglamentaciones matrimoniales... A veces el investigador puede registrar los matrimonios realizados en un período de 150 años... que han sido conservados en la memoria de la gente... Así podemos ver no sólo los matrimonios permitidos, los realizados y los prohibidos, sino que también podemos establecer la frecuencia estadística de los diferentes tipos... Parece existir una transición gradual a partir de una situación en la que el matrimonio se regula principal o totalmente por medio de un mecanismo de clases o fratrías o de otros grupos sociales [basados en la consanguinidad verdadera]...

El método [genealógico] hace posible el estudio exacto de formas de matrimonio tales como la poliginia y la poliandria, el levirato y el matrimonio de primos cruzados. Estas instituciones tienen muchas variaciones que escapan fácilmente a la atención si se siguen los métodos ordinarios de investigación, pero que aparecen perfectamente claras [con el método genealógico]. Además, el método nos permite detectar en qué medida las reglamentaciones se siguen en la práctica... y revelar los cambios progresivos que ocurran...

Otra aplicación del método se halla en la investigación de las leyes que regulan la descendencia y la herencia de la propiedad. Puede descubrirse por medio de una simple genealogía [por ejemplo], que todas las personas pertenecen al clan de la madre... La forma de sucesión de los jefes también puede estudiarse de la misma manera, así como la herencia de la propiedad. A veces resulta posible trazar la historia de una parcela de tierra desde que comenzó a cultivarse. También puede seguirse la historia de las divisiones y subdivisiones de las propiedades... y establecer el funcionamiento real de las leyes... Otra aplicación, que a veces es de gran valor, se encuentra en el estudio de las migraciones... El método no carece de utilidad en el estudio de la magia y la religión. Ciertas relaciones de parentesco tienen funciones definidas en las ceremonias...

Otro grupo importante de aplicaciones del método se encuentra en problemas que, aunque son primariamente biológicos, tienen gran importancia sociológica. Me refiero a cuestiones tales como la composición por sexos de la población, el tamaño de la familia, el sexo del primer nacido y otros semejantes, que pueden estudiarse estadísticamente por medio del método genealógico...

Los textos que siguen proceden de tres conferencias dadas por Rivers en 1913, en la London School of Economics and Political Science, que fueron publicadas al año siguiente bajo el título de *Kinship and Social Organization*. En esta serie de conferencias Rivers toma como su principal objeto polémico un artículo de Kroeber, en el que éste escribió que "los términos de parentesco reflejan psicología y no sociología; están determinados primariamente por el lenguaje, y sólo con la mayor prevención pueden utilizàrse para obtener conclusiones sociológicas".[84]

Rivers se coloca, por el contrario, en la posición expresada por Morgan en los *Systems*, afirmando como su propósito el de "demostrar la estrecha conexión existente entre los métodos empleados para designar las relaciones de parentesco y las formas de organización social, incluyendo aquellas basadas en diferentes variedades de la institución matrimonial... Mi objetivo será mostrar que la terminología ha sido rigurosamente determinada por las condiciones sociales, y que si es así... los sistemas de parentesco nos dan un instrumento muy valioso para el estudio de la historia de las instituciones sociales..."

Sobre las relaciones entre el parentesco y la organización social: historia de la polémica

Comenzaré con una breve historia del asunto. Mientras se pensó que todos los pueblos del mundo designaban el parentesco de la misma manera, es decir, como acostumbramos hacerlo nosotros,

[84] A. L. Kroeber, en "Classificatory systems of relationships", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, 1909. Años más tarde Kroeber rectificó su posición, diciendo que hubiera hecho mejor en escribir "que, como parte del lenguaje, los sistemas de términos de parentesco reflejan tanto la lógica y los patrones conceptuales inconscientes como también las instituciones sociales" (en *The Nature of Culture*, 1952).

no hubo problema... Hasta donde he podido saber, el problema se suscitó a partir del descubrimiento de los sistemas clasificatorios del parentesco... o sea, cuando se supo que muchos pueblos usan términos y siguen reglas tan diferentes de las nuestras que parecen pertenecer a un orden enteramente diverso...

El mérito [de este descubrimiento][85] pertenece a Lewis Morgan... no sólo por haber explicado claramente la existencia [del sistema clasificatorio], sino también por haber reunido una gran cantidad del material necesario para mostrar los caracteres esenciales del sistema. Asimismo, fue Morgan quien reconoció primero la gran importancia teórica del nuevo descubrimiento... Sin embargo, las ideas de Morgan cayeron en cierto descrédito... porque procedió a relacionar el origen de la terminología con formas de organización social desconocidas en cualquier lugar del mundo y sobre las cuales no existen tampoco evidencias en el pasado. Además, cuando Morgan propuso que el matrimonio de grupo fue precedido por un estadio de promiscuidad general, no es de sorprender que suscitara la oposición más encarnizada...

El primero... en criticar los puntos de vista de Morgan fue McLennan... quien alegó que no existían derechos o deberes conectados con las relaciones del sistema clasificatorio, y que éste era meramente un código de cortesías y fórmulas ceremoniales... [Sin embargo], McLennan reconoció que el sistema clasificatorio tuvo que ser determinado por condiciones sociales [específicas... aunque éstas se encontrarán en el pasado remoto]...

Desde el tiempo de Morgan y McLennan han sido pocos los que trataron la cuestión de manera completa. El problema se ha visto inevitablemente envuelto en las controversias sobre la promiscuidad original y la monogamia primitiva... Sólo un actor, que yo sepa, ha reconocido que las evidencias presentadas por la naturaleza del sistema clasificatorio de parentesco no pueden ser ignoradas o subestimadas, y que debe presentarse alguna alternativa a la interpretación de Morgan... La postura de Kroeber... rechaza el punto de vista común a Morgan y McLennan, niega qué el

[85] Rivers se refiere a la tipología establecida por Morgan de los sistemas de parentesco, dividiéndolos en "descriptivos" y "clasificatorios". En el tipo "descriptivo", Ego diferencia a los parientes lineales de los colaterales; en el "clasificatorio" los parientes lineales se fusionan terminológicamente con parientes colaterales.

sistema clasificatorio esté determinado por condiciones sociales... y afirma que los términos de parentesco están condicionados por causas puramente lingüísticas y psicológicas... [y no sociológicas]...

En el tiempo de Morgan ya era conocido el hecho de que en las sociedades primitivas ciertos parientes tienen funciones sociales claramente definidas y asignadas a ellos por la costumbre... En tiempos más recientes los trabajos de Howitt, Spencer, Gillen y Roth en Australia, y los de la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres, han obligado a dar mayor atención a las funciones de los parientes dentro del sistema clasificatorio... Yo mismo he podido observar que grandes conjuntos de deberes, privilegios y restricciones están asociados con diferentes relaciones clasificatorias. Otras investigaciones han demostrado... que la nomenclatura del sistema clasificatorio entraña, aunque no universalmente, prácticas sociales definidas con claridad... Yo mismo... pude establecer, en dos grupos distintos, una correlación definida entre la presencia de un término de parentesco y ciertas funciones especiales asociadas con una relación determinada...

Cuando se descubre un fenómeno nuevo en cualquier parte del mundo, existe una tendencia natural a buscar paralelos en otros lugares. Morgan vivió en un tiempo en que la unidad de la cultura humana constituía un tema del mayor interés para los etnólogos. Resulta evidente que una de sus principales preocupaciones consistía en mostrar cómo el descubrimiento [de los sistemas clasificatorios] podía confirmar la uniformidad de la cultura humana... [Por esta razón Morgan] prestó poca atención a las variedades del sistema clasificatorio que figuran en su propios registros de los sistemas de parentesco...

Este error de Morgan... debe ser atribuido en cierta medida a la ignorancia sobre las formas primitivas de organización social que existía en su tiempo. Sin embargo, el error cometido por otros etnólogos, al no reconocer la dependencia existente entre ciertos detalles de los sistemas clasificatorios y las instituciones sociales, debe ser atribuido a la ausencia de interés en el asunto, desinterés inducido por el error primario de McLennan. Aquellos que piensan que el sistema clasificatorio constituye sólo un código sin importancia de maneras de saludarse, no prestan mucha atención a las diferencias existentes en las costumbres que desdeñan. El primero

que reconoció por completo la importancia social de estas diferencias fue J. Kohler, en su libro *Zür Urgeschichte der Ehe...* donde estudia minuciosamente los detalles de muchos sistemas diferentes y muestra que las diferencias pueden explicarse en relación con ciertas formas de matrimonio...

Sobre los términos de parentesco y las costumbres sociales: el matrimonio entre primos cruzados

Yo he podido avanzar considerablemente en esta tarea... En Melanesia recogí un cierto número de sistemas de parentesco que difieren entre sí mucho más que aquellos registrados por Morgan y por otros autores... Quiero referirme en especial a un rasgo de los sistemas melanesios... o sea, a una terminología que acompaña la costumbre muy extendida del matrimonio entre primos cruzados. En su forma más frecuente... un hombre se casa con la hija del hermano de su madre o bien de la hermana de su padre... Tales matrimonios tienen consecuencias definidas... una de las cuales es que... [el hermano de la madre (o bien la hermana del padre) se convierten asimismo en el padre (o bien en la madre) de la esposa... (es decir, se establece una relación recíproca nueva de suegro-yerno o bien suegra-yerno)... De manera semejante, los hermanos y hermanas de la esposa, que antes del matrimonio eran sólo primos del esposo, se convierten ahora en cuñados, según nuestra terminología].

[Rivers continúa explicando las consecuencias del matrimonio entre primos cruzados, en especial por lo que se refiere a la terminología del parentesco]. En el dialecto mbau de Fiji la palabra *vungo* se aplica a la vez al hermano de la madre, al esposo de la hermana del padre y al suegro. La palabra *nganei* se usa a la vez para la hermana del padre, la esposa del hermano de la madre y la suegra. El término *tavale* lo emplea un hombre para designar al hijo del hermano de la madre o de la hermana del padre [primos cruzados del mismo sexo], y también para el hermano de la esposa y el marido de la esposa [cuñados]. El término *ndavola* se usa no sólo para los hijos del hermano de la madre o de la hermana del padre cuando su sexo es diferente del hablante [primos cruzados de sexo diferente], sino que también lo usa un hombre para la

hermana de su esposa y para la esposa de su hermano [cuñadas]; asimismo, lo usa una mujer para el hermano de su marido y para el marido de su hermana [cuñados]...

Si se acepta que existe una relación causal entre [la terminología] del sistema fiji [y otros semejantes de Melanesia] y el matrimonio entre primos cruzados, no hay duda de que el sistema matrimonial es el antecedente y [la terminología] la consecuencia. Supongo que no habrá quien sostenga que los habitantes de Fiji comenzaron a casarse entre primos cruzados en razón de la naturaleza de su terminología de parentesco...

Sobre otras aparentes anomalías de la terminología del parentesco

Voy a considerar ahora otras formas del matrimonio melanesio que demuestran, aún más clara y concluyentemente, la dependencia de la terminología clasificatoria con respecto a las condiciones sociales. El sistema de parentesco de las islas Banks posee algunos rasgos sorprendentes... Brevemente, puede decirse que los primos cruzados tienen entre sí una relación de padre-hijo, o bien, dicho más exactamente, se aplican términos de parentesco como los que se usan entre padres a hijos. Un hombre aplica a los hijos del hermano de su madre [primos cruzados] el mismo término que usa para sus propios hijos; de manera recíproca, una persona llama al hijo de la hermana de su padre [primo cruzado] con el mismo término que usa para su padre...

En la mayoría de los sistemas clasificatorios los miembros de generaciones diferentes se designan de maneras enteramente distintas, excepto en aquellos casos en que emplean términos recíprocos. Sin embargo, tenemos aquí un caso en el cual personas de la misma generación se clasifican entre sí como si pertenecieran a una generación más vieja o más joven... ¿Qué clase de psicología puede explicar esta práctica... que asimila [terminológicamente] a un tipo de primo con el padre, y a otro tipo de primo con el hijo o la hija? Para responder a este acertijo debemos examinar las costumbres sociales de los isleños de Banks...

Según un relato recogido en aquellas islas por el doctor Codrington... un hombre concede una de sus esposas al hijo de su

hermana. Las investigaciones mostraron que esta forma de matrimonio no sólo era frecuente, sino que todavía persiste aunque de manera modificada. La cristianización de los nativos no permite ahora a un hombre tener esposas suplementarias que pueda pasar a los hijos de su hermana. Sin embargo, sigue siendo una costumbre ortodoxa la del matrimonio con la viuda del hermano de la madre. Parece que en otros tiempos se tomaba a [estas viudas] como esposas adicionales... Aunque todo esto ya no está permitido, hay razones para creer que existía la obligación de efectuar esta clase de matrimonios... Las peculiaridades de la terminología de parentesco en las islas siguen exactamente estas formas de matrimonio... y son la consecuencia natural de las reglas sociales que obligan al matrimonio de ciertas personas que pertenecen a generaciones diferentes...

Cuando registré el sistema [de la isla Pentecostés] encontré rasgos tan extraños y complejos que al principio pensé que eran el resultado de una total incomprensión de lo que me decían informantes en apariencia inteligentes y confiables. Sin embargo, los informes obtenidos de dos fuentes independientes y utilizando distintas genealogías coincidían por completo en los detalles más extravagantes... Había ciertos [términos] que unían en una sola categoría a parientes separados por dos generaciones. Por ejemplo, la madre de la madre recibía la misma designación que la hermana mayor; la madre de la esposa, la misma que la hija; el hermano de la mujer, la misma que el hijo de la hija.

La única conclusión que pude formular fue la de que estos rasgos eran el resultado de alguna institución social parecida a las clases matrimoniales de Australia, que tienen el efecto de colocar en una sola categoría social a personas que pertenecen a generaciones alternadas... Puesto que en el caso de las islas Banks [la fusión terminológica de personas pertenecientes a dos generaciones distintas] se explica por el matrimonio de un hombre con la esposa del hermano de la madre... [la fusión terminológica de personas pertenecientes a generaciones alternadas podría ser el resultado de alguna peculiaridad matrimonial semejante].

La idea de una sociedad en la que sería habitual el matrimonio entre aquellos que tienen status de abuelos y nietos resulta tan extraña... que la rechacé de antemano... Sin embargo, [esta

hipótesis] es congruente con la terminología... y coincide con los hechos... Estos matrimonios tienen lugar solamente con la nieta del hermano, estando prohibido el matrimonio con la propia nieta... El caso no es único... ya que ha sido registrado también entre los dieri de Australia... que poseen una nomenclatura parecida a los isleños de Pentecostés...

Sobre otras determinantes sociales de la terminología del parentesco: los clanes

Hasta ahora me he limitado a demostrar la dependencia de la terminología de parentesco con las formas de matrimonio... Pero mi propósito no es solamente éste.../El matrimonio sólo es una de las instituciones sociales que han moldeado la terminología..., aunque figure entre las fundamentales... De aquí en adelante discutiré otros rasgos que no son resultado de las formas matrimoniales...

La terminología en Oceanía posee dos rasgos... que contrastan con nuestro propio sistema... [Primero], distingue cuidadosamente entre diferentes clases de cuñados y cuñadas, y con frecuencia es sólo una clase de ellos la que se clasifica con los hermanos y hermanas... Así, en las islas Banks, sólo la hermana de la esposa y la esposa del hermano de un hombre se clasifican con la hermana, y el hermano del marido y el marido de la hermana de la esposa se clasifican con el hermano; sin embargo, existen términos especiales para otras categorías de parientes que nosotros designamos como cuñados y cuñadas... Poseemos evidencias definidas... que muestran que antiguamente se permitían relaciones sexuales entre un hombre y las hermanas de su esposa, así como con las esposas de sus hermanos. También existen evidencias que muestran una asociación clara entre la prohibición de estas relaciones y la adopción de términos que clasifican a estas clases de cuñadas junto con las hermanas...

Las variedades del sistema clasificatorio que tienen una distribución más amplia están asociadas con una estructura social que tiene como unidad esencial al grupo exógamo... [En estas condiciones] los términos de parentesco no sólo se aplican a aquellas personas con las cuales se puede trazar una relación genealógica, sino a todos los miembros de un clan que pertenecen a una misma

generación. De esta manera, un hombre llamaría padre no sólo a los hermanos de su padre; a todos los hijos de los hijos del padre de su padre; a todos los hijos de los hijos de los hijos del padre del padre de su padre; a todos los esposos de las hermanas de su madre y de las nietas de la madre de su madre, etcétera, sino también a todos los miembros del clan de su padre que pertenecen a la misma generación, aunque sea imposible trazar con ellos cualquier relación genealógica.

Todos estos rasgos y otros igualmente importantes del sistema clasificatorio se hacen naturales a inteligibles cuando se considera que el sistema se originó a partir de una estructura social en la que los grupos exógamos (clanes o mitades) eran las unidades sociales completas y esenciales... De esta manera, por ejemplo, la distinción rigurosa que se hace [en los sistemas clasificatorios] entre el hermano del padre y el hermano de la madre resulta ser la consecuencia obvia del principio exógamo. Cuando este principio está en operación, estos tipos de parientes pertenecen a grupos sociales diferentes y como resultado de esto hay que diferenciarlos en la nomenclatura...

Sobre el condicionamiento social de los sistemas descriptivos

Quiero ahora dejar por el momento el sistema clasificatorio y discutir si un sistema diferente de clasificar y designar las relaciones de parentesco puede estar determinado igualmente por las condiciones sociales. El sistema que consideraré es el nuestro propio... De la misma manera en que en la mayoría de los pueblos de cultura primitiva el clan, o cualquier otro grupo exógamo, es la unidad esencial de la organización social, entre nosotros la unidad social es la familia, o sea el grupo que consiste de un hombre, su esposa y sus hijos.

Al examinar nuestros términos de parentesco encontramos que aquellos que se aplican a personas individuales y aquellos que se usan en un sentido estricto y bien definido, son los que pertenecen al ámbito más íntimo de la familia. Términos como padre, madre, esposo y esposa, hermano y hermana, se reducen a los miembros de la familia del hablante, y términos como suegro,

suegra, cuñado y cuñada [en inglés, *father, mother, brother* y *sister-in-law*], se reducen a los miembros de la familia del esposo y de la esposa. De manera semejante, los términos abuelo y abuela [en inglés *grandfather* y *grandmother*] se reducen a los padres del padre y de la madre, mientras que los términos nieto y nieta [en inglés *grandson* y *granddaughter*] se reducen a las familias de los hijos. Los términos tío y tía, sobrino y sobrina se usan en un sentido menos estricto, pero aun así los emplean sólo aquellas personas que tienen un parentesco cercano con la familia del hablante.

Disponemos solamente de un término que se usa de manera parecida a la amplia connotación que tienen los términos del sistema clasificatorio, y éste resulta ser un término empleado para designar a un grupo de parientes que tienen como principales características comunes el estar fuera del círculo propio de la familia y el no tener obligaciones y privilegios sociales [con respecto al hablante]. Resulta posible contraer matrimonio con todos los parientes así clasificados... La dependencia de nuestros términos de parentesco con respecto a la institución social de la familia resulta tan evidente, que encuentro difícil que cualquier persona que los haya considerado no pueda apreciar el hecho de que la terminología está socialmente condicionada...

Morgan llamó sistema descriptivo [al nuestro]... pero creo que la descripción no es apropiada, ya que sólo aquellos términos que se aplican exclusivamente a una persona pueden llamarse descriptivos... Fuera de éstos, nuestros términos no son más descriptivos que los del sistema clasificatorio. Nosotros hablamos de abuelo, y no del padre del padre o del padre de la madre, y tenemos que agregar estas aclaraciones cuando resulta necesario dar una descripción más exacta. De manera semejante hablamos del cuñado, y sólo en circunstancias excepcionales usamos formas de lenguaje que precisan si nos referimos al esposo de la hermana o al hermano de la esposa. Estas circunstancias especiales no hacen descriptivo a nuestro sistema, y si lo hicieran también lo harían del sistema clasificatorio... De hecho, con frecuencia los sistemas clasificatorios son más descriptivos que el nuestro. Así en Fiji al hermano de la madre se lo suele llamar *ngandina* (*ngane*, hermana de un hombre, y *tina*, madre)... En Santa Cruz a la hermana del padre se la llama *inwerderde* (*inwe*, hermana y *derde*, padre)... Si la palabra "descrip-

tivo" es inadecuada para nuestro sistema de parentesco y resulta necesario buscar otra, creo que debería ser la de sistema familiar para expresar así la dependencia directa de la terminología con la institución de la familia...

Las polémicas con Rivers y el desarrollo de la antropología social

La generación que siguió a Rivers fue la de los antropólogos sociales británicos, quienes utilizaron y perfeccionaron los métodos de Rivers para la investigación y el análisis de la organización social basada en el parentesco, y también aceptaron lo que podría llamarse el programa fundamental de trabajo que Rivers propuso a la nueva antropología social. O sea, como escribe Firth:[86] "la categorización del parentesco más allá de la familia elemental, siguiendo sobre todo la terminología del parentesco; las clases diferentes de relaciones formalizadas entre los diferentes tipos de parientes, y la conexión de éstos con los términos específicos del parentesco; la relación de las diferentes formas de matrimonio con las terminologías del parentesco, y la especificación de los diferentes tipos de unidades de parientes con las variaciones consiguientes en las formas matrimoniales, en las funciones del parentesco y en los términos del parentesco".

La relación de Rivers con sus discípulos directos o distantes fue en extremo polémica. Ello ha tendido a disminuir y con frecuencia a ocultar la magnitud de su influencia sobre la antropología social.[87] Sin embargo, Meyer Fortes afirma, en sus conferencias sobre *Kinship and the Social Order*, que "el concepto de estructura social [de Raddiffe-Brown], su idea de las relaciones entre la conexión genealógica y el sistema de parentesco, y su enfoque para el análisis de los grupos de descendencia, se beneficiaron de Rivers. En verdad, es justo decir que todo aque-

[86] Véase "Rivers on Oceanic kinship", en el volumen de Rivers *Kinship and Social Organization* (1968).

[87] Recientemente se ha verificado una revisión profunda del papel de Rivers en el desarrollo de la antropología social. Véanse los comentarios de Firth en el volumen de Rivers *Kinship and Sočial Organization*; las conferencias de Meyer Fortes, reunidas en *Kinship and the Social Order*, y el volumen de Murdock *Social Structure*.

llo que es de valor permanente en la teoría de Rivers sobre el parentesco, está incorporado en la teoría de Radcliffe-Brown".

Las críticas a Rivers, sobre todo las provenientes de Radcliffe-Brown y Malinowski, se centraron en la cuestión de las reconstrucciones históricas, que calificaron de mera "historia conjetural". De todas maneras, aun esta crítica, repetida casi sin tregua por muchos años, ha sido rechazada en parte por Murdock, en su libro *Social Structure*, afirmando la posibilidad de obtener conclusiones históricas válidas en plazos temporales más cortos que aquellos utilizados por Rivers. También la rechazó Kirchhoff, sin referirse a Rivers de manera directa, en su extraordinario ensayo "The principles of clanship in human society", y Eggan en su libro *Social Organization of the Western Pueblos*.[88]

Schneider, de todas maneras, se une a las viejas críticas al decir que Rivers estaba empeñado en una "busca afanosa del Origen de las cosas, pensando que si se podía descubrir el Origen se explicaría, más o menos, el estado actual de todo aquello que se considera importante".[89] Sin embargo, esta atribución de la función de la historia en la teoría de Rivers parece ignorar el hecho de que Rivers no buscaba en los procesos históricos sólo y exclusivamente los *orígenes*, sino también, y quizá principalmente, las *causas* de las instituciones sociales. Dicho de otra manera, y después de reconocer los defectos de su metodología histórica y sociológica, la posición de Rivers fue la de un científico social que buscó establecer las relaciones de causalidad tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico. Historia y sociología fueron, para Rivers, dos maneras de contemplar los mismos fenómenos, dos enfoques de la realidad social y dos caminos para transformar a la antropología en una ciencia rigurosa.

88 Véanse, en "Obras citadas", Murdock, Kirchhoff y Eggan.

89 Véase su comentario en el volumen de Rivers *Kinship and Social Organization*.

Obras citadas*

ARIAS DIVITO, J. C.
1968 *Las expediciones científicas españolas durante el siglo XVIII,* Cultura Hispánica, Madrid.

BARTLETT, F. C.
1923 "W. H. R. Rivers", en *American Journal of Psychology.*

BEALS, RALPH L. Y HARRY HOIJER
1963 *Introducción a la antropología,* Aguilar, Madrid. (Versión en español de la anticuada edición en inglés de 1954.)

BURROW, J. W.
1968 *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory,* Cambridge University.

COCCHIARA, G.
1971 *Storia del Folklore in Europa,* Boringhiersi, Turín.

* Se incluyen sólo aquellas obras indispensables para realizar la lectura de textos y ampliar la información sobre los autores. Otros trabajos menos necesarios se citan exclusivamente en las notas al pie de página o en el mismo texto.

EGGAN, F.

1950 *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago University. (Edición en español del Instituto Indigenista Interamericano.)

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1948 *The Divine Kinship of the Shiluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University.

1965 *Theories of Primitive Religion*, Oxford University.

FORTES, M.

1941 "C. G. Seligman", en: *Man*, 41.

1953 *Social Anthropology at Cambridge Since 1900: An Inaugural Lecture*, Cambridge University.

1969 *Kinship and the Social Order*, Aldine, Chicago.

FOX, ROBERT

1967 *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Penguin.

FRAZER, J. G.

1887 *Totemism and Exogamy*. (Edición de 1910, 4 vol., Londres, MacMillan.)

1890 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. (Edición de 1955, en 13 vol., Nueva York, St. Martins. Edición de 1922, abreviada en un volumen, Londres, MacMillan. Traducción al español de 1944, México, Fondo de Cultura Económica.)

FREIRE-MARRECO, BARBARA W.

1907 "Bibliography", en: *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor*, Oxford, editado por N. W. Thomas, W. H. R. Rivers y R. R. Marett.

GALTON, F.

1869 *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Development*. (Edición de 1952, Nueva York, Horizon Press.)

1883 *Inquiries into Human Faculty and its Development*. (Edición de 1952, Londres, Cassell.)

HADDON, A. C.
1901-1935 (ed.). *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits*, 6 vol., Cambridge University.
1908 *The Study of Man*, J. Murray, Londres.
1910 *A History of Anthropology*, Putnam, Nueva York. (1934, Watts, Londres.)

HARRIS, M.
1968 *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell Co., Nueva York.

HAWKES, J.
1968 "Pitt-Rivers", en: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, MacMillan, Nueva York.

HERSKOVITS, M. J.
1968 *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. (Versión en español de la edición en inglés de 1948).

HIRN, YRJÖ.
1946 "E. Westermarck and his English friends", en: *Transactions*, vol. 1, Westermarck Society.

HOBHOUSE, L. T.
1906 *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*. (Edición de 1951, Chapman and Hall, Londres.)
1911 *Social Evolution and Political Theory*, Columbia University, Nueva York.
1921 *The Rational Good*, Watts, Londres.
1922 *The Elements of Social Justice*, Allen and Unwin, Londres.
1924 *Social Development*, Allen and Unwin, Londres.

HOBHOUSE, L. T., G. WHEELER Y M. GINSBERG.
1915 *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation*. (Edición de 1965, Routledge, Londres.)

HOBSON, J. A. Y M. GINSBERG
1931 L. T. Hobhouse: *His Life and Work, with Selected Essays and Articles*, Allen and Unwin, Londres.

KIRCHHOFF, P.
1968 "The principles of clanship in human society", en: Morton H. Fried, ed., *Readings in Anthropology*, Crowell Co., Nueva York.

KROEBER, A. L.
1909 "Classificatory systems of relationships", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39.
1952 *The Nature of Culture*, Chicago University.

LANG, A.
1898 *The Making of Religion*, Longman's, Londres. (Edición de 1968, AMS, Nueva York.)
1901 *Magic and Religion*, Longman's, Londres. (Edición de 1969, Greenwood, Nueva York.)

LEACH, E. R.
1965 "Frazer and Malinowski", en: *Encounter*, 25.

LIENHARDT, R. G.
1968 "Frazer", en: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, MacMillan, Nueva York.

LOWIE, R. H.
1974 *Historia de la etnología*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. (1a. edición en inglés, 1937; 1a. edición en español, 1946.)

MARETT, R. R.
1900 *The Threshold of Religion*, Methuen, Londres.
1912 *Anthropology*, Holt, Nueva York. (Traducción al español de 1931, Barcelona.)

MORGAN, L. H.
1870 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington.

1877 *Ancient Society*, World Publishing, Nueva York.

MURDOCK, G. P.
1949 *Social Structure*, MacMillan, Nueva York.

PALERM, A.
1969 "Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss", en: *Comunidad*, IV.
1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, SEP-Setentas, México, D. F.
1974 *Historia de la etnología: los precursores*, SEP-INAH, México, D. F.
1976 *Historia de la etnología: los evolucionistas*, SEP-INAH, México, D. F.
1976 *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, Edicol, México, D. F.

PEARSON, KARL
1914-1930 *The Life, Letters and Labours of Francis Gallon*, 3 vol., Cambridge.

PENNIMAN, T. K.
1965 *A Hundred Years of Anthropology*, G. Duckworth and Co. Londres. (Edición revisada.)

PERRY, W. J.
1923 *The Children of the Sun*, Methuen, Londres.
1924 "The dual organization". Véase Rivers, 1924.

PITT-RIVERS, A. H. L. F.
1906 *The Evolution of Culture, and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford. (Editado por J. L. Myres; reúne ensayos publicados originalmente entre 1867 y 1875).

RIVERS, W. H. R.
1906 *The Todas*, MacMillan, Nueva York.
1914 *The History of Melanesian Society*, 2 vol. Cambridge University.
1924 *Social Organization*, Kegan Paul, Londres. (Editado por W. J. Perry.)

1968 *Kinship and Social Organization.* Together with "The genealogical method of anthropological enquiry". Athlone Press, Londres. (Con comentarios de R. Firth y D. M. Schneider.) (Edición original de *Kinship...*, 1914, y de "Genealogical...", 1910.)

SELIGMAN, C. G.
1910 *The Melanesians of British Guinea*, Cambridge University.
1924 "Anthropology and psychology: A study of some points of contact", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 54.
1930 *Races of Africa*, Oxford University.
1932 "Anthropological perspective and psychological theory", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 62.
1934 *Egypt and Negro Africa*, Routledge, Londres.

SELIGMAN, C. G. Y B. Z. SELIGMAN
1911 *The Veddas*, Cambridge University.
1918 *The Kababish: A Sudan Arab Tribe*, Harvard African Studies, 2.
1932 *Pagan Tribes of Nilotic Sudan*, Routledge, Londres.

SMITH, G. ELLIOT
1911 *Migrations of Early Culture*, Manchester.
1924 *The Ancient Egyptians* (2a. edición), Londres.
1928 *In the Beginning: The Origin of Civilization*, Morrow, Nueva York.
1933 *The Diffusion of Culture*, Watts, Londres. (Reimpreso en 1971 por Kennikat Press, Dallas, Texas.)

STOCKING, G. W.
1968 "Tylor", en: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, MacMillan, Nueva York.

TYLOR, E. B.
1861 *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, Longmans, Londres.
1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, J. Murray, Londres. (Reedición, con prólogo de Paul Bohannan, de 1964, University of Chicago.)

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londres. (Reedición, con prólogo de Paul Radin, de 1958, Harper, Nueva York.)

1881 *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*. (Reedición, con prólogo de Leslie White, de 1960, University of Michigan. Traducción al español de Antonio Machado, Madrid, 1887.)

VIQUEIRA, CARMEN

1977 *Percepción y cultura: un enfoque ecológico*, Ediciones de la Casa Chata, México, D. F.

WESTERMARCK, E. A.

1921 *The History of Human Marriage*, 3 vol., MacMillan, Londres. (5a. edición; edición original de 1891.)

1924-1926 *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vol., MacMillan, Londres. (2a. edición; edición original de 1906-1908.)

1934 *Three Essays on Sex and Marriage*, MacMillan, Londres.

1968 *A Short History of Marriage*, Humanities Press, Nueva York. (Edición original de 1926).

WIKMAN, K. R. V.

1962 "E. Westermarck as anthropologist and sociologist", en: *Transactions*, vol. 9, Westermarck Society.

1949 (ed.), *Letters from E. B. Tylor and A. R. Wallace to E. Westermarck*, Acta Académica Aboensis, Humaniora XIII, 7.

ÍNDICE